(٥)

ويلاحظ أن التطورات في الحقل السياسي، كان لها دورها في التحول العام. فقد أقيمت الخلافة بعد وفاة الرسول، باجتهاد من الصحابة، لتكون المؤسسة السياسية. وكان اختيار الخليفة الأول بالانتخاب الذي جرى في المدينة من قبل المهاجرين والأنصار. وتمخض ذلك عن جعل الخلافة في قريش، وعن مبدأ الانتخاب ورفض الوراثة، وعن انفراد المركز بالقرار.

ويتمثل عنصر التجربة في مؤسسة الخلافة زمن الراشدين في تنوع الأسلوب. فالخليفة الثاني جاء بتسمية تسبقها المشاورة، وجعل الخليفة الثاني الأمر لمجلس شورى من ستة انتهت مداولاتهم وإجراءاتهم إلى اختيار عثمان. وجاء الخليفة الرابع في جو مضطرب باختيار الأنصار وجل المهاجرين. وكانت الفتنة التي نقلت الأمر من فكرة الانتخاب والشورى إلى السيف، وانتهت بنقل السلطة إلى الأمصار ـ حيث المال والرجال ـ وإلى الأمويين. ومع تأكيد مفهوم الشورى زمن الراشدين إلّا أن هذا المفهوم لم يتمثل في تنظيم مؤسسي ولذا لم يرسخ.

وأدخل الأمويون فكرة الوراثة، وشهد عصرهم أكثر من اتجاه في الخلافة، بين دعوة إلى الشورى بين أبناء المهاجرين، ودعوة إلى الانتخاب المطلق بين العرب أو بين المسلمين عند الخوارج، وبين تأكيد على حق آل البيت في الإمامة، وبين الاتجاه إلى حصر الخلافة في الأمويين والقبول بشورى زعمائهم ورؤساء القبائل الموالية لهم. ولم يستطع الأمويون بلورة اتجاههم بدليل دعوة أحد المتأخرين من خلفائهم إلى الشورى، ولجوئه وخلَفِه إلى السيف لحل مشكلة الخلافة.

وجاء العباسيون باسم الوراثة الشرعية، وأحدثوا جيشًا نظاميًا من العرب والفرس، واستندوا إلى ثلاث دعائم: الجيش والكتّاب والقضاة.

واعتمدت الخلافة العباسية على البيروقراطية، ولم يعد للشورى ـ إسلامية أو قبلية ـ مجال. وحين فشل التوازن العربي الفارسي في فترة قرن، لجأ الخلفاء إلى الاستناد إلى المماليك الأتراك وغيرهم، وعزلوا أنفسهم كليًا عن الأمة، وأكد ذلك الاتجاه إلى الحكم المطلق منذ مطلع الدولة العباسية.

وكان ذلك بداية الانحدار الذي أبعد العرب عن السلطة وعن الحياة العامة. ومع

بقاء الشورى والاختيار حيّة في الفكر، وفي تطبيقات محدودة (كما هو عند الإباضية)، فإن الفقهاء من أهل السنّة تدرجوا بين القرن الثاني والقرن الثامن للهجرة في سلسلة تسويات بين الواقع وبين المفاهيم حتى انتهوا في فترة تالية إلى تبرير الحكم المطلق وإلى اعتبار القوة أساس الشرعية (السلطنة تجاه الخلافة)، باسم المحافظة على الشريعة.

ولم يستطع العباسيون إقامة مؤسسات سياسية تعبر عن وجهتهم. ولعل الفجوة بين الفكر والتطبيق ظاهرة عامة في المقارنة بين الفكر السياسي وأنظمة الحكم في الإسلام.

وحين نستعرض صفحات تاريخ العرب نرى أن فكرة الملأ المكي، وهي تلائم أوضاع مدينة تجارية، لم تكن الصيغة التي تلائم المدينة المنورة، وهي قلب أمة إسلامية متوسعة ودولة، فلم تستقر الشورى في المدينة، بل إنها فشلت عمليًا عند قيام الفتنة.

وحاول الأمويون الاستناد إلى مفاهيم المشورة القبلية، ولكن ما يصدق في قبيلة لم ينجح في إطار دولة، ووجد مقاومة من كافة الأحزاب الإسلامية.

ولجأ العباسيون إلى فكرة الوراثة الشرعية مقرونة بالحكم المطلق، فكانت ولاية العهد مشكلة دائمة، وطمست الشورى، ولما تحكّم الجند التركي عزل الحكم عن الأمة فكانت بداية النهاية للخلافة العباسية.

وهذا وضع بعيد عن وضع العرب في الفترة الأموية، إذ كانوا يرون الدولة عربية، والسلطان عربيًا، ويرون أنهم هم الذين قاموا بالفتوح، ولكنهم الآن يرون السلطة خارج نطاقهم، والسلطان بعيدًا عنهم، ولم يعد لهم ذلك الدور.

وإذا كانت الخلافة تعني رئاسة الأمة، وترمز للسلطات العليا فيها وللشرعية، فإن العالم الإسلامي شهد ثلاث خلافات في القرن الرابع، وظهور كيانات مستقلة أو شبه مستقلة قبل ذلك، وهذا يعني أن الخلافة العباسية لم تعد تحمل دلالتها الأولى الشاملة، في حين أن فكرة الأمة بقيت راسخة.

كما أن قيام الكيانات المستقلة وشبه المستقلة في القسم الشرقي من بلاد الخلافة (إيران) كان عونًا على تنشيط اللغة الفارسية الجديدة والاتجاه إلى اتخاذها منذ نهاية القرن الثالث لغة الثقافة، وبذلك فتح الباب لظهور لغات أخرى في ديار الإسلام ولم

تعد العربية لغة الثقافة الإسلامية الوحيدة، أي أن العربية بقيت لغة العرب والثقافة العربية الإسلامية.

(٦)

وكان لتكوين الثقافة العربية الإسلامية دور رئيسي في التعريب وفي بلورة مفهوم الأمة. تكونت هذه الثقافة بالعربية وفي المراكز العربية، وبخاصة دور الهجرة: الكوفة والبصرة، ثم الفسطاط والقيروان. وكان محورها العلوم الإسلامية (القراءة والتفسير والحديث والفقه وأصوله) وعلوم العربية (اللغة، النحو، التاريخ، . . .).

وجاء الاختلاط بأصحاب الثقافات السابقة، وكان ذلك شفهيًا في البدء ولم يُفْضِ إلّا إلى نقل بعض الآراء الدينية، وبعض المعلومات التاريخية والقصصية، وبعض الآراء الفلسفية. لقد وضعت الخطوط الرئيسية للثقافة العربية الإسلامية في صدر الإسلام، ولم يلتفت العرب جديًا إلى الأخذ من الثقافات الأخرى إلّا في العصر العباسي، وأغنوا الثقافة العربية بحركة الترجمة وخاصة في العلوم الصرفة والعملية، إضافة إلى الترجمة الشعبية من الفارسية. ولم يقتصر دور العرب والمسلمين على نقل العلوم بل كان لهم بعدئذ دورهم في الإضافة إليها وتطويرها وبخاصة في حقل الرياضيات والكيمياء والطب والفلك. كما أنهم حاولوا تطوير الفلسفة وأكسبوها قالبًا إسلاميًا في علم الكلام وفي محاولة التوفيق بينها وبين الدين.

ويلاحظ أن الدراسات الإسلامية وبخاصة الفقه صارت قاعدة للوحدة العامة في الأمة الإسلامية وأساس تماسكها، بصرف النظر عن التجزئة السياسية، وكان صلب هذه الدراسات بالعربية.

هذا في حين أن علوم العربية كانت أساسًا لتدعيم اللغة والثقافة وقاعدة لتسجيل الذكريات التاريخية.

وهكذا أصبحت العربية لغة وثقافة قاعدة العروبة وأساسها. وتأكد ذلك حين تعرضت الثقافة العربية الإسلامية للتحدي بمحاولة جماعات من شعوب أخرى إحياء ما اعتبرته تراثها الثقافي والحضاري القديم واتخاذ نظرة سلبية من العربية وتراثها. وكان الرد عليها بالعودة إلى تراث العرب الأدبي في الشعر واللغة والأمثال، وإلى إدخال الإنسانيات العربية في الثقافة، وإلى تأكيد الاستمرار الثقافي للعرب قبل

الإسلام وبعده.

ويلاحظ أن الذين وقفوا في وجه هؤلاء كانوا من المستعربين إضافة إلى العرب بل لعل أكثرهم من أولئك، مما يشعر بالمعنى الثقافي للعروبة.

وحين ظهرت لغات أخرى في دار الإسلام ابتداء بالفارسية في إيران، والتركية فيما بعد، ساعد ذلك على تأكيد العربية لغة وثقافة وتراثًا للعرب وعلى توضيح مفهوم الأمة العربية.

كان انتشار الإسلام يقترن بانتشار العربية، وكان رأي البعض مثل الشافعي أن الإسلام يوجب تعلم العربية لفهمه، ولكن هذا لم يستمر إذ أن انتشار الإسلام لم يبق ملازمًا للتعريب. ففي بعض البلاد (مصر والشام) كان التعريب شاملاً، ولكن الإسلام لم يعم. وفي بلاد أخرى (مثل المغرب العربي) عم الإسلام في فترة مبكرة (القرن الثاني للهجرة) ولكن التعريب لم يكن بتلك السرعة وبذلك الشمول. وفي بلاد أخرى (إيران وقسم من الهند مثلاً) عم الإسلام ولم يكن تعريبًا.

لقد كان التعريب شاملاً في بعض البلاد نتيجة لتضافر عوامل عدة، منها شيوع لغات من قبل لها قرابة بالعربية مثل الآرامية والسريانية، وتعزز حين صارت العربية لغة الثقافة العامة. وهناك مدى انتشار العرب فلم يقتصر على سكنى المدن، بل تجاوزها بالانتشار في الريف والاختلاط بأهله. وهذا يصدق على العراق والشام ومصر. والواقع أن التعريب كان أسرع في البلاد التي هاجرت إليها قبائل عربية قبل ظهور الإسلام (مثل الشام والعراق).

ونلاحظ الصلة بين مدى انتشار العرب والتعريب في المغرب العربي، حيث لم يتعرب الريف إلاّ بعد الموجة الهلالية في القرن الخامس الهجري، في حين أن التعريب في المدن كان واضحًا منذ أواخر القرن الثاني للهجرة. وهنا يذكر أيضًا أنه لم تكن في المغرب لغة للثقافة غير العربية.

أمّا في إيران مثلاً فقد كانت هناك ثقافة موروثة وجذور حضارية، وهكذا فإن اللغة الفارسية الجديدة ظهرت لغة ثقافية أواخر القرن الثالث / التاسع، ثم إن العرب لم ينتشروا في الريف بل كان منهم المقاتلة وجماعات أخرى في المدن.

(٧)

أدت العربية والتعريب ـ مع التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والسياسية ـ إلى تحديد جديد لمفهوم العروبة. فقد كانت النظرة القبلية إلى العربية في صدر الإسلام لا تزال تقوم على الأنساب. وأضيف إليها دعوى جديدة لدعم الفكرة الأثنية، وهي أن تكون لغة الشخص العربية أصلاً لا بالتعليم. ولكن مثل هذا التحديد لم يثبت، وصارت العربية هي أساس الانتساب للعرب عامةً. وهذا مما وسع أفق العروبة لتتجاوز حدود النسب. فلا غرابة أن ظهرت الأمة العربية في الفكر، وهي تؤكد على اللغة (والثقافة العربية) وتعتبرها الأساس. وهي تظهر لدى المفكرين بين القرنين الثالث / التاسع والثامن / الرابع عشر.

فالشافعي (٢٠٤هـ) يؤكد على العربية لغة ورابطة. وهو يشيد بالعربية، لسان العرب، وأن الله إنما خاطب بكتابه العرب بلسانهم، ويؤكد أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، ولذلك يقول: «على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه».

وإذا كانت العربية لسان العربي فهي أساس النسبة إليهم، إذ يقول: «وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها. . . ولا يعلمه إلاّ من قبله عنها. . . ومن قبله منها فهو من أهل لسانها»، ويضيف: «وإنما صار غيرهم من غير أهله (أي لسان العرب) بتركه، فإذا صار إليه صار من أهله».

وهكذا يربط بين العربية والإسلام. والعرب قوم الرسول، ومن فضل الله عليهم أنه خص قومه بالذكر معه بكتابه، إذ قال: «وإنه لذكر لك ولقومك».

هكذا يعطي الشافعي للعربية دورًا محوريًا، فهي لسان العرب وبها نزلت الرسالة، وجعل الناس لذلك تبعًا للسان العرب ولزم تعلمه، ومن علمه دخل في أهله العرب.

وتتطور الفكرة لدى الجاحظ (٢٥٥هـ/ ٨٦٣م) فهو يرى أن العرب أمة واحدة، وأن القبائل وحدات فيها. ومع أن القبائل تختلف في النسب بانقسامها إلى مجموعتين عدنانية وقحطانية، فإنهم جميعًا عرب. وهو يرى في العربية أولاً وفي الشمائل والأخلاق والسجايا ثانيًا عناصر وحدة وسبب تكوين جديد يتخطى النسب. وهو يجد

تأييدًا لذلك في مثال إسماعيل بن إبراهيم، فيبين أنه جُعل عربيًا وهو ابن أعجميين لأن الله فتق لهاته بالعربية المبينة دون تلقين وفطره على الفصاحة العجيبة دون تنشئة وتمرين وحباه من طبائع العرب ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم أكرمها وأعلاها فكان أحق بذلك النسب.

وانتهى الجاحظ إلى أن جعل المولى عربيًا، فالمولى كان يأخذ العربية ويتأثر بنمط الحياة والمفاهيم العربية وبذلك كان ينتقل إلى العرب. وعزز رأيه بما جاء في الحديث «الولاء لحمة كلحمة النسب».

وأكد ابن قتيبة (٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، في الجيل التالي على أن العرب أمة متميزة، قبل الإسلام وبعده. وهو يشيد بمزاياها الرفيعة ابتداء قبل الإسلام، ثم ينوّه بها في الإسلام إذ أكرمها الله بأن بعث النبي ﷺ منها، فجمع كلمتها ومكّن لها في البلاد.

وابن قتيبة يرى العربية أساس العروبة فيشير إلى العرب العاربة، ولد يعرب بن قحطان (أول من تكلم بالعربية)، ثم يبين أن إسماعيل نشأ بين العرب في جرهم، فتكلم بلسانهم، وصار أب العرب المتعربة. فالعربية رابطة العرب عاربة ومتعربة.

إلا أن ابن قتيبة لا يلغي دور النسب، بل لا يزال يراه رابطة، كما أنه لا يرى في تعلم اللسان سببًا للخروج من النسب. وكان يميز بين من تعلم لغة ومن كانت لغة الأم لغته.

وللفارابي (٣٣٥هـ/ ٩٥٠م) الفيلسوف نظرته إلى الأمة. فهو يرى الأمة نوعًا من الاجتماع البشري، والأكثر أهمية. ويتناول الروابط التي تربط الأمة، فيذكر رابطة النسب، ليبين أن أثرها يخف مع مرور الزمن، إلى أن تزول. ثم يشير إلى رأي آخر يقول: إن الروابط ثلاثة، هي: الاشتراك في اللغة واللسان أولاً، وتشابه الخلق ثانيًا، والشيم الطبيعية ثالثًا، وبالتالي فإن الأمم تتباين بتباين هذه الروابط.

والفارابي يرجع الخلق والشيم إلى تأثير البيئة الطبيعية، أو الوضع الفلكي والجغرافي، وما يتصل بذلك من اختلاف الحرارة والرطوبة والمياه والهواء. ولذا فقد تتباين الخلق والشيم من بيئة طبيعية إلى أخرى. أما اللسان (أو اللغة) فهو وضعي، من عمل الإنسان، وهكذا اعتبر اللغة العربية الرابطة الأساسية الدائمة.

واستعمل الفارابي مصطلح الأمة بمفهوم بشري، في حين استعمل لفظ الملة

ليشير إلى اتباع شريعة أو دين.

وتحدث المسعودي (٣٤٥هـ / ٩٥٦م) مؤرخ الحضارة، عن الأمم الخالية، ولاحظ أنها تتميز في الأساس بثلاثة أمور: شيمهم، وخلقهم الطبيعية، وألسنتهم، وهو يتفق في ذلك والفارابي.

ولاحظ المسعودي أهمية البيئة الجغرافية في تكوين المجتمعات وثقافاتها، وربط بين تأثير البيئة والسمات الطبيعية للسكان، وبينها وبين مواهبهم وإمكاناتهم الخلقية والفكرية، ووجد في البادية وفي الجبال أمثلة لتوضيح ما يريد من أثر البيئة على المعاش والأخلاق والسمات. ولكن البيئة قد تصبح ثانوية في مرحلة تالية من حياة الأمة.

ولاحظ المسعودي أن كلاً من الأمم الخالية كان لها ملك واحد ولسان واحد، ولكن الوحدة السياسية قد تزول بالتجزئة أو بغيرها، ولكن الأمة باقية مما يؤكد أهمية اللغة.

والعرب عند المسعودي أمة، العربية لغتها ورابطتها الأولى، فهي لغة قحطان أصلاً، ثم صارت لغة إسماعيل بن إبراهيم بعد أن نشأ في العماليق وجرهم، وبالتالي لغة عرب الشمال أو النزارية وهم ولد إسماعيل.

ولعل السجال الثقافي الذي دار بين أهل العربية وبين الداعين إلى ثقافات أخرى قديم، أدى إلى التأكيد على أهمية العربية وعلى الاتصال الثقافي في تاريخ العرب، وإلى التنويه بالترابط الوثيق بين العروبة والإسلام.

فأبو حيان التوحيدي (٤١٤هـ/ ١٠٥٤م) يبين أن العرب أمة، لها مزايات ولغتها الغنية قبل الإسلام. وفي الإسلام تحولت محاسن الأمم إليهم، ووقعت فضائل الأجيال عليهم دون طلب منهم أو كدح بل بتوفيق من الله. وهكذا اجتمعت لهم من عادات الحاضرة أحسن العادات ومن أخلاق البادية أطهر الأخلاق. وهكذا يؤكد التوحيدي على وجود أمة عربية نبيلة قبل الإسلام وبعده.

ويبين الثعالبي (٣٥٠ ـ ٤٢٩هـ/ ٩٦١ ـ ١٠٣٨م) أن العرب أمة، لغتهم العربية وهي رابطتهم وقاعدة ثقافتهم. ويشيد بتميز العربية، إذ شرفها الله وعظمها وقيض لها من يحفظها.

ويعرض ابن منظور (٧١١هـ / ١٣١٤م) في معجمه «لسان العرب» المفاهيم العامة للفظة عرب في عصره. فأوضح أن لفظ العرب يشمل البدو والحضر وأن العربية هي الرابطة العامة للعرب. وعرف بالعرب قبل الإسلام بأنهم الذين سكنوا جزيرة العرب ونطقوا بلسان أهلها، يمنيهم ومعدهم.

ويورد ابن منظور المفهوم بأن العربية هي أساس التسمية والنسبة للعرب، سواء أكانوا عاربة (قحطانية) أم مستعربة (أولاد إسماعيل). ويفهم من تعاريفه أن العرب أمة، ويشير إلى معان أخرى لكلمة أمة، ومنها أتباع نبي. فالأمة إذن قد تقوم على روابط بشرية مثلما تقوم على رابطة الدين.

ويتحدث ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) الفقيه عن العرب مقابل العجم، ويبين أن العرب، في الأصل، قوم تجمعهم ثلاث روابط: اللسان أو اللغة العربية، والنسب والموطن، وهو جزيرة العرب، وبهذا يشير إلى ما قبل الإسلام. ثم يشيد بفضل العرب آنئذ لما اختصوا به في عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم، ويعدد مزاياهم (السخاء والحلم والشجاعة والوفاء... إلخ) وينوّه بتميزهم قبل أن يظهر الإسلام بينهم، وبجدارتهم بحمل الرسالة الجديدة، فلما بعث الله محمدًا ﷺ بالرسالة أخذوا هذا الهدى العظيم بتلك الفطرة الجيدة فاجتمع لهم الكمال بالقوة المخلوقة فيهم والكمال الذي أنزل الله إليهم.

ويلاحظ ابن تيمية أن الروابط القديمة للعرب تعرضت للتغيير أحيانًا بعد الإسلام. فقد انتشروا في الأقطار، وانتشرت العربية فيها، فتعربت بعض البلاد، فصارت لدينا بلاد عربية أصلاً (الجزيرة العربية) وأخرى عربية انتقالاً (مثل الشام والعراق ومصر). أما النسب فلا يبدو رابطة دائمة عنده، فأكثر العرب في زمنه لا يعرف نسبهم.

ويذهب ابن تيمية إلى أن مقياس العروبة اللسان العربي وأخلاق العرب. ويورد الحديث «إن الرب واحد، والأب واحد والدين واحد، وإن العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم، وإنما هي لسان فمن تكلم العربية فهو عربي». وهو يلاحظ أن اللسان ليس لغة فحسب، بل تقارنه أمور أخرى من العلوم والأخلاق، أي أنه الثقافة بالمعنى الواسع والخلق. وهذا يفضي به إلى الربط الوثيق بين العروبة والإسلام، «فاللسان العربي شعار

الإسلام وأهله». والعربية ـ في رأيه ـ من الدين ومعرفتها واجبة لفهم الكتاب والسنة. وهذا التلازم، في تقديره، بين الإسلام والعربية أساس التعريب.

ويبدو أن ابن تَيميّة أراد أن تعم العربية، وأن يشمل التعريب بلاد الإسلام، وأن تكون الأمة العربية في توسعها موازية لدار الإسلام.

وننتهي بابن خلدون (٧٣٢ ـ ٧٨٤هـ / ١٣٣٢ ـ ١٣٨٢م) بنظرته التاريخية التحليلية. فهو يعتبر العرب أمة لها روابط بشرية، وبهذا يميز كلمة «الأمة» عن كلمة «الملة» التي تشير للرابطة الدينية. وهو يرى أن الأمة تتكون من شعوب وقبائل، وأن الأمة قد يتبدل وضعها الحضاري، أو تتغير السلطة فيها أو تنهار دولتها، ولكنها كأمة باقية.

وبنظرة شاملة، يشير ابن خلدون إلى ثلاثة عناصر في تكوين الأمة هي: البيئة والنسب واللغة. فيلاحظ ابتداءً أثر البيئة الطبيعية في أسلوب المعاش وفي الألوان وتكوين الأجسام (الخلق)، ثم في الأخلاق والعوائد. وهذا ما لاحظناه قبله (المسعودي).

ويلتفت إلى النسب ليبين أنه رابطة أولية في تكوين الأمة ويقرر ذلك بالنسبة للبدو. ويرى أن النسب الصريح يرد عند البدو، ولكن الاستقرار والاختلاط يؤدي إلى ضعفه بالتدريخ وإلى اختلاط الأنساب وإلى ضعف أثر النسب حتى تفسد الأنساب وتضعف العصبية. ولكن هذا التطور لا يعني فقدان هوية الأمة بل هي باقية.

ثم يأتي إلى رابطة شاملة، هي اللغة، ويلاحظ أن العربية هي لغة البدو والحضر على السواء. ويشير إلى ارتباط العربية بالإسلام، فالشريعة جاءت بلسان العرب، ودخول الإسلام يوجب تعلمها، فانتشار الإسلام يفضي إلى انتشار العربية. وهناك أثر السلطان العربي في انتشار العربية، «فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب».

انتشرت العربية وصارت لغة العلم والثقافة في دار الإسلام، ولكنها تأثرت بالاختلاط بالأعاجم، فدب الفساد إليها، في لغة التخاطب خاصة، وتراجعت مع تراجع السلطان العربي وبدأت تظهر لغات أخرى، ولكن العربية حفظت بتأثير الكتاب والسنة والعناية بهما.

وإذا كان النسب رابطة بين البدو، فالعربية هي الرابطة الأساسية في المجتمعات المتحضرة، وهي أيضًا الرابطة بين البدو والحضر، وقبل ذلك فالعربية هي سبب ظهور العرب المستعربة، وهذا يفضي إلى أن العربية هي الرابطة الأولى بين العرب، وهي قاعدة فكرة الأمة بمفهومها البشري.

هكذا تبدو العربية لغة وثقافة رابطة أساسية، كما يبرز الترابط بين العربية والإسلام في تاريخ العرب وفي تكوين الأمة العربية. وحينما زالت الدولة بقيت الأمة الكيان العام وأساس الولاء وقاعدة الهوية.

ويلاحظ أن فترة نشأة الثقافة العربية الإسلامية، وهي القرون الثلاثة الأولى ترافق فترة التعريب في المشرق، مما يشعر باتصال بين الوجهتين، كما أن فكرة الأمة على أساس ثقافي برزت في القرن الثالث الهجري.

تركزت فكرة الأمة العربية لغويًا وثقافيًا في فترة تراجع السلطان العربي مع التجزئة السياسية، ورسخت بعد زوال السلطان العربي لتظهر في حركات شعبية محلية في العراق والشام، في حركات الفتوة والأحداث، وبقي الأدب مجال التعبير عن العروبة وبخاصة في الشعر. وبانت فكرة العروبة والتأكيد على دور العربية في الأدب الشعبي المتمثل في ألف ليلة وليلة.

ولاحظ ابن خلدون أن عصره يمثل نهاية مرحلة، ويومي إلى بداية أخرى في عالم الإسلام عامة والأمة العربية خاصة. لاحظ أن العربية تراجعت أمام العجمة في اللهجات رغم بقاء الفصحى. ولاحظ أن العرب فقدوا العصبية التي يمكن أن تمكنهم من السلطان بعد زوال عصبية قريش ودورها، وأن السلطة بالتالي صارت لغيرهم.

كما لاحظ الرابطة بين العروبة والإسلام، ليقول: إن العرب لا يجتمعون إلّا في دعوة دينية كما حصل عند ظهور الإسلام وفي فترات تالية.

(٨)

ولم يمر قرن حتى توسعت الدولة العثمانية إلى البلاد العربية. وظهر الصفويون في إيران والمغول في الهند ولم يبق إلّا السعديون / العلويون في المغرب. وانتقل مركز السلطة خارج البلاد العربية وصارت التركية لغة العثمانيين الرسمية وأهملت العربية، لتبقى لغة العرب ولغة الدراسات الإسلامية. وهذا أكد اقتران العربية بالإسلام

عند العرب وحدهم، وبقيت العربية لغة وثقافة من مقوماتهم الأساسية.

إن ظهور الوعي والحيوية عند العرب في أية فترة كان في نطاق الإسلام / العروبة، وهذا اعتمد تاريخيًا على طبيعة التحديات التي واجهتهم. فحين يكون التحدي الأكبر خارجيًا يبرز الوعي والمقاومة في إطار الإسلام، كما حصل في مواجهة غزو الإفرنج، وفي مواجهة المغول، وكما حصل في مواجهة الغزو الغربي الحديث في القرن السادس عشر: الحملات الإسبانية البرتغالية على شمالي إفريقية والغزو البرتغالي للخليج العربي وسواحل الجزيرة، وجاء الرد عادة في الدعوة للجهاد ضد الغزو الخارجي.

وحين يكون التحدي داخليًا، تبرز العربية وفكرة العروبة (المقترنة بالإسلام) كما حصل في مواجهة الشعوبية وكما حصل في أواخر القرن الثامن عشر وفي مطلع القرن العشرين. فالحركة السلفية قامت لإصلاح المجتمع بالعودة للإسلام الأول، وفترته فترة عربية أصلاً، فكانت الحركة تعني رفض الإسلام الرسمي الذي يمثله العثمانيون، وتجديد دور العرب في الإسلام وحملهم الراية، ورفض الخلافة العثمانية. فهي حركة عربية أصلاً ودلالة، ومن هنا خطرها الكبير على العثمانيين ومقاومتهم الشديدة لها.

دخلت البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية، مما جعلها تتعرض لتيارات عامة متماثلة أو متوازية مع بقاء الصلات بينها.

وكانت الدولة العثمانية طليعة القوة الإسلامية في وجه الغرب، وبقيت لقرون مصدر تهديد له، حتى بدا الضعف على الدولة أمام الغرب في القرن الثامن عشر.

وكان على الدولة العثمانية أن تعمل شيئًا لمواجهة التفوق الغربي العسكري والاقتصادي والتكنولوجي. فاتجهت ابتداءً إلى تحديث الجيش على أسس غربية، وكما حاول محمد علي في مصر، وتقوية الاقتصاد بتوجيه الدولة وهيمنتها. وهذا أدى بالتدريج إلى إنشاء نظام تعليمي حديث وترك النظام التعليمي الموروث ليتابع سيره مع شيء من الإهمال.

ولكن حركة التنظيمات منذ أيام محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩م) إلى أيام عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م) تجاوزت ذلك إلى محاولة تحديث الإدارة والاتجاه للمركزية الإدارية، وإعادة النظر في نظام الضرائب وفي ملكية الأرض بالاتجاه

إلى ضرب الإقطاع والملكية المشتركة وتشجيع الملكية الخاصة. واتسع الاتجاه ليشمل النظام القانوني بالأخذ من القوانين الغربية في التجارة والجزاء وأصول المحاكمات وإقامة محاكم حديثة.

لقد أدى الاتجاه للأخذ من الغرب في الفكر والمؤسسات إلى مشاكل وقلق، فالمؤسسات الموروثة أهملت أو أزيلت دون دعم أو تحديث لها، في حين أن المؤسسات الجديدة أدخلت دون تطور في المجتمع يوازيها.

وأدى الاتجاه للمركزية في الإدارة إلى مقاومة ورد فعل. وبانت المؤسسات والتشريعات الجديدة غريبة ولقيت مقاومة في قطاعات من المجتمع.

وأدت التنظيمات إلى انقسامات جديدة في المجتمع؛ فهناك الطبقة الجديدة من المتعلمين مقابل الأعيان والعلماء. وهناك قانون الأراضي الذي أوجد فئة جديدة من الملاكين الكبار ومن الإقطاعيين الجدد من شيوخ وتجار وأعيان.

وأدى التحديث في نظام التعليم إلى إيجاد خطين متباعدين: نظام التعليم الموروث بمفاهيمه وقيمه وعزلته، والتعليم الحديث الذي بدا غريبًا في وجهته وبقي بعيدًا عن التراث، وهذا خلق انقسامًا في المجتمعات العربية الإسلامية في الفكر والنظرة.

وتغلغلت الآراء الغربية عن طريق التعليم وبخاصة العسكري وبالاتصال بالغرب، ومن ضمنها الآراء عن الدولة القومية في سلطنة متعددة الشعوب واللغات، ومفاهيم الحرية والمساواة والوطنية.

ولم تكن لدى الأتراك فكرة واضحة لتقوية الدولة، فقد تباين الاتجاه بين الجامعة الإسلامية والجامعة العثمانية (حسب المصلحة السياسية)، واختلفت النظرة في الجامعة العثمانية بين الدعوة للامركزية والدعوة إلى التتريك. وقد قويت هذه الأخيرة لدى جماعة الاتحاد والترقي بازدياد الوعي بين شعوب السلطنة.

وكان التأكيد ابتداءً على الإصلاح، ولم يكن موضوع طبيعة الحكم أو النظام البرلماني موضع نقاش حتى النصف الثاني للقرن التاسع عشر حين دعا العثمانيون الفتيان إلى نظام برلماني ووصل الاتجاه أوجه في دستور مدحت باشا، ليضرب أيام عبد الحميد.

ولئن رافق الاتجاه للإصلاح في النصف الأول من القرن التاسع عشر شعور بسمو الإسلام وتفوقه وثقة بقدرته، فإن هذا تزعزع في النصف الثاني، وقوي تيار التقليد للغرب مع الخوف من تفوقه، واتخذ وجهة علمانية، مما زاد التخوف على التراث، وأدى إلى رد فعل سلبي لدى الكثيرين.

كل هذه التطورات أثارت مشكلة الهوية ودعت إلى التأمل في طبيعة المجتمع ووجهته.

في هذه الفترة، واجه العرب في إطار الدولة العثمانية (وفي مصر) تحديات خارجية، هي التغلغل الغربي، وخطر الهيمنة الغربية وخاصة بعد احتلال فرنسا للجزائر ١٨٣٠م، ثم فرضها حمايتها على تونس ١٨٨٢م، وفرض الحماية البريطانية على مصر ١٨٨٢م، وكان هذا بنظر جمهور العرب المسلمين وبعض المسيحيين التحدي الأكبر. كما واجه العرب تحديات داخلية، أخطرها ابتداء المشاكل الطائفية التي غذّاها الغرب في بعض البلاد (سورية، لبنان، مصر)، ومنها الشعور بحالة التخلف الثقافي والفكري، إضافة إلى أثر اللامركزية من شعور بأن المركز كل شيء وأن العرب لا شأن لهم في الأمور كما كان الحال قبل اللامركزية. وتأثر العرب بالتيارات الغربية سلبًا وإيجابًا، وكان للإحياء الثقافي في مصر ابتداءً، ثم في الشام ولبنان فيما بعد أثره في التعريف بالتراث وقيمه.

وكان منتظرًا أن ينعكس أثر هذه التحديات في الوعي، وأن يصدر الرد عليها في إطار العربية والإسلام.

(٩)

ويحسن أن نتبين خطوط الوعي في البلاد العربية، وأن لا تتداخل بشكل مربك. ولنبدأ بالإشارة للخط الأقدم نسبيًا. خط الوطنية. ورائد هذا الاتجاه رفاعة رافع الطهطاوي (ت ١٨٧٣م) الذي اطلع على آراء الثورة الفرنسية، ومنها الوطنية. والفكرة في الأساس تعني اشتراك أبناء الوطن بروابط وحقوق وواجبات مشتركة. وللفكرة جذور أدبية في التراث «حب الوطن من الإيمان»، ولكنها أعطيت مدلولاً سياسيًا بتأثير الأفكار الجديدة من جهة واستجابة لمشاكل داخلية ناشئة عن عدم المساواة بين أبناء الوطن على أسس سياسية أو بشرية (عنصرية) من جهة أخرى.

وفكرة الوطنية تبدو قريبة من مفهوم الدولة القومية، فأبناء الوطن يكونون تحت ملك واحد، وينقادون لشريعة واحدة وسياسة واحدة، وأولى الروابط أن لسانهم واحد (هو العربية هنا). والوطنية رابطة، كما أنها دافع للتضحية. وللمواطن حقوق منها الحرية والمساواة أمام القانون، والحرية تشمل الحرية الدينية. وللمواطن واجبات في طليعتها احترام حقوق إخوانه في الوطن دون نظر للمعتقد أو الأصل . والأخوة الوطنية توازي الأخوة الدينية. وعلى أبناء الوطن التعاون لتحسين حالة إصلاح مؤسساته وعمل كل ما يؤدي لسعادة الوطن ورفعته وغناه.

تغلغلت الفكرة الوطنية في مصر، التي تشهد تعددًا في الأديان وتباينًا في العناصر البشرية. وقد انتشرت الفكرة وتمثلت في حركة وطنية مستمرة.

وتتمثل الفكرة لدى محمد عبده (ت ١٩٠٥م)، فهو يرى الوطن قاعدة للحياة السياسية ويراه قرين الحرية. والوطن عنده خير أوجه الوحدة. وهو يتحدث عن موجبات الحب للوطن، وهذه الآراء جاءت في تيار الوطنية الذي رافق حركة عرابي.

وتتخذ الفكرة عند عبد الله النديم، وخاصة بعد حركة عرابي التأكيد على الأخوة الوطنية بين مختلف الطوائف وبخاصة بين المسلمين والأقباط، وهو يؤكد أن الجامعة الوطنية أصيلة في مصر، وأنها في سبيل حفظ مصر للمصريين.

ويلاحظ أن النديم يعطي العربية أهمية خاصة، ويقول: «إن من سلم في لغته سلم وطنه ونفسه...»، بل ويذهب إلى اعتبار العربية أساس الهوية «اللغة هي أنت إن كنت لا تدري من أنت» وهي أساس لاجتماع الكلمة ووحدة الرأي. فهي الرابطة الأولى بين أبناء الوطن.

إن فكرة الوطنية ظهرت في مصر ونمت فيها وكان لها أثرها على المفكرين خارجها. فبعد جيل من الطهطاوي، بشر بطرس البستاني بفكرة الوطن في جو الصراع الطائفي في لبنان ودعا للمصالحة والأخوة وأصدر نفير سوريا (٢٩ أيلول ١٨٦٠م)، وذكر أبناء الوطن بأنهم تجمعهم لغة واحدة وعوائد ومصالح مشتركة. وأنشأ المدرسة الوطنية ١٨٦٣م وأصدر مجلة الجنان ١٨٧٠م لِبَثّ الفكرة الوطنية وشعارها شعار الطهطاوي «حب الوطن من الإيمان».

وبعد، فالبستاني يتمسك بالشرعية القائمة، وينادي بفكرة وطن سوري في نطاق

الدولة. وقد أبرز فكرة ارتباط أبناء الوطن بالعربية فهي كما عند النديم قاعدة مشتركة لأبناء الوطن.

وتتمثل الفكرة عند أديب إسحاق ١٨٨٤م، الذي تأثر بآراء الثورة الفرنسية. وهو عثماني في ولائه السياسي، تحدث ابتداء عن الوطن العثماني، وبعد ذهابه إلى مصر تأثر بالفكرة الوطنية فيها واتجه فكره إلى الوطنية المصرية، وصار يعتبر مصر وطنه، ويجد في الديار واللغة الرابطة الوطنية وهو في تعريف الوطن يكرر تعريف محمد عبده، وفي موجبات الحب للوطن يذكر بأقواله.

هكذا صار لفكرة الوطنية بجذورها الأدبية في التراث، معنى سياسيًا يستجيب لمواجهة الخلافات الداخلية وخاصة الطائفية. ورافقها شعور بأن الجهل وفقدان المساواة أساس التخلف، ومن هناالدعوة إلى نشر المعرفة وتحقيق العدل. واستقر الاتجاه إلى أن العربية هي الرابطة المشتركة.

ورافق هذا التنبه شيء من القلق في بلاد الشام، يعود بعضه إلى تفكك النظام الإقطاعي، وظهور فئة من الأقليات ترتبط بالمصالح التجارية الغربية، ورد فعل البعض للتنظيمات التي أدت إلى تقليص حكم الشريعة، وتحديد نفوذ عائلات الأعيان نتيجة الاتجاه للمركزية وتكوين بيروقراطية حديثة.

ويمكن إضافة القلق والخوف من آثار الحرب الروسية العثمانية (١٨٧٧ - ١٨٧٨م) التي أنزلت بالدولة العثمانية هزيمة تامة. إذ ولدت الشعور بعجز الدولة عن حماية البلاد، والخوف من استيلاء دول أخرى عليها. وكان التحرك في الفترة الأخيرة للحرب على يد جماعة من الوجهاء من مدن مختلفة من بلاد الشام ومن مختلف الطوائف الإسلامية (سنة، شيعة، علويون ودروز)، وهذا يعني أنها قامت على مفهوم وطني لا طائفي.

ويبدو من دراسة المعلومات عن هذا التحرك، ومن المناشير التي صدرت تهاجم العثمانيين، وجود صلة بين حركة الوجهاء وبين ما جاء في المناشير من هجوم على الدولة. ويتبين أن هناك نشاطًا سريًا شارك فيه المسلمون والمسيحيون بين ١٨٧٨ - ١٨٨١ عن طريق تنظيمات سرية. وإذا كانت بعض المناشير تدعو للثورة وهي محدودة في أصحابها ودورها، فإن الاتجاه الأهم في العمل السري يدعو للإدارة الذاتية (على

غرار وضع لبنان) وجعل العربية رسمية، مع حرية التعبير، وإلى تحديد الجندية بالخدمة المحلية، هذا مع تهديد باللجوء إلى القوة إن أهملت المطالب.

وقد كافحت السلطات التركية اتجاه المناشير بقوة أيام عبد الحميد، وساعد على ذلك الهيمنة المالية الغربية نتيجة الديون (حتى أعلنت الدولة العثمانية عجزها المالي عام ١٨٧٥م ومصر عام ١٨٧٦م وتونس عام ١٨٨١م)، وتبني عبد الحميد للوجهة الإسلامية السياسية.

أدى الخطر الخارجي والضعف الداخلي، في هذه الظروف، إلى أن يتجه الوعي العربي في الربع الأخير للقرن التاسع عشر إلى الدعوة لتحسين الأوضاع في البلاد العربية وإلى الاتجاه للإدارة اللامركزية.

(١٠)

وكان التيار العام للوعي العربي يربط بين العروبة والإسلام، وتختلط بداياته بالتفكير الإصلاحي الإسلامي. وفيه التأكيد على العربية (لغة القرآن) بإحيائها وتجديدها، وفيه الدعوة للعودة للإسلام الأول (فترة الأمجاد الأولى)، وهذا يعني الإحياء العربي، لأنه السبيل لإحياء الإسلام (محمد عبده، رشيد رضا). وهذا قاد إلى فكرة الخلافة العربية. وبين هؤلاء من قال: إن الإسلام يتفق والقومية العربية (رشيد رضا ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م).

وأول من أعطى الإحياء العربي مفهومًا سياسيًا عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٢م). وهنا نلاحظ التأثر بالآراء الغربية، ولكن المحور هو المجتمع العربي الإسلامي. وهو ينطلق من أن أساس الفساد والخلل الاستبداد وهو قرين الجهل والانحراف عن الدين الحنيف. فعاد إلى الإسلام الأول ليرى فيه منطلقاته للإصلاح، ففي الإسلام يتمثل العدل والمساواة والشورى، ويراها قائمة حتى العصر العباسي الأول. وهو يرى في تسلط الشعوب الأخرى بداية الخلاف والاتجاه للاستبداد والجهل. ويحلل أثر الترك ليرى الابتعاد عن العرب والعربية عكس من سبق من الشعوب الذين استعربوا، وهو يرى الخلل في المركزية الإدارية مع اختلاف الشعوب وجهل الحكام بها. ولذا فهو يؤكد على اللامركزية. ويرجع للتاريخ ليرى أن مجد الإسلام يقترن بدور العرب فيه، فالعرب أعلم المسلمين بأمور الدين وأكثرهم حرصًا

على حفظه، ولن يصلح الإسلام إلا بهم. وفي أثناء ذلك يتوسع بمزايا العرب، ويرى العرب أمة، والعربية الرابطة الأولى فيها. ولكن تأثره بالمفاهيم الحديثة جعله يثير أيضًا روابط الجنس والوطن والحقوق المشتركة.

وهو يدعو لنهضة الناطقين بالضاد، ولكنه في الظروف القائمة آنئذ يعزز دعوته بالوطنية ليتخطى الخلافات الطائفية، فنراه يهتف «فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن».

وهو أول من قدم حلاً لمشكلة الخلافة في الظروف الحاضرة. فهو يدعو لإعادة الخلافة لأصحابها الشرعيين، ولمركز الإسلام، ويجعلها بالانتخاب من هيئة شورى، لتشرف على شؤون المسلمين الدينية. ويقصر سلطتها السياسية على الخطة الحجازية. وفي الإطارين يمارس الخليفة صلاحياته من خلال هيئات شورى.

وهكذا نرى العروبة والإسلام متلازمين عنده، فعز الإسلام ونهضته مرتبطة بالعرب. وكان لآراء الكواكبي أثر واسع في فكر عصره.

وسار الزهراوي في خط مماثل، ولكنه أكثر وضوحًا في الاتجاه القومي، فهو يشجب فكرة الجامعة الإسلامية سياسيًا، وينفي تاريخيتها، ويرى أن الوحدة الإسلامية السياسية انتهت بعد عمر ولم تظهر بعدئذ حتى في مواجهة أقسى التحديات. لذا لا يرى الدين أساسًا للاتحاد السياسي.

وهو إذ يقر العثمانية رابطة، يراها نوعًا من الاتحاد بين عناصر مختلفة، وأنها تنقسم انقسامًا أول بحسب اللسان، وانقسامًا ثانيًا بحسب الدين. ويرى أن العربية هي الرابطة الأساسية بين العرب، ويرجع إلى التاريخ ليذكر بدورهم الحضاري قبل الإسلام وبعده. وهو يطلق بوضوح لفظ قوم على العرب، ويشتق منه تعبير «القومية». ويبدو تأثره بمفاهيم عصره حين يرى أكثر من دلالة لمفهوم الأمة، ليقرر «ولكن الأمة التي نعنيها هي الجماعات التي فيها روح القومية»، ويخلص إلى أن القومية هي الجامعة الأولى للعرب. ولكنه يقرنها بفكرة الوطن ويربط الوطن العربي بالقومية العربية، ويدعو العرب لرعاية أوطانهم. ويقرن الفكرة الوطنية بالتسامح والتعايش بين أهل الأديان. وهو يرفض التدخل الغربي ليبين أن الصراع التاريخي بين أوروبا والمسلمين لا صلة له بالدين.

وإذا قبل الزهراوي الرابطة العثمانية بسبب خطر الغرب، فإنه يراها اتحاد قوميات على أساس المشاركة في الحقوق السياسية، ولا يمكن لعربي أن يتنازل عن عروبته لأجل الاتحاد.

وهكذا نادى الزهراوي بفكرة الأمة العربية التي تجمعها رابطة العربية، وتتخللها الروح القومية وتشدها رابطة الوطن. وهنا يتبين المزج بين الآراء التراثية (الأمة) والحديثة.

ولئن نفى الزهراوي فكرة الجامعة الإسلامية، وهاجم بذلك خط السلطان عبد الحميد، فإن رفيق العظم أكد أن الخلافة رئاسة دنيوية وأنها ليست من الدين.

اتخذ رفيق العظم في بدء حياته وجهة إسلامية إصلاحية، ودعا إلى نشر المعارف، وأكد على الحرية. ودعاه وضع السلطنة إلى مناقشة فكرة الخلافة، فهي لا نص فيها ولا أثر. ويرى أن الخلافة كانت ابتداء ديموقراطية عادلة زمن الراشدين ثم انحرفت أيام الأمويين نتيجة الاختلاط بالأعاجم، وصارت سبب هبوط المسلمين نتيجة مزج السياسة بالدين. ولذا فالسبيل الأول لنهضة المسلمين هو في إدراك طبيعتها وفصل السياسة (الخلافة) عن الدين.

ويتجه رفيق العظم وجهة قومية حين يستعرض العصبيات التي تشد البشر ليبين أن رابطة القومية والوطنية طبيعية الوجود.

ويرى أن الرابطة القومية قائمة بين العرب، فهم يكوّنون أمة عريقة منذ خمسة آلاف سنة، وأنها حافظت على لغتها وهويتها قبل الإسلام، وأنها حملت دينها ولغتها ومدنيتها بعد الإسلام. ويرى أن العرب لم يبق لهم جامعة غير اللغة العربية. ويرى أن رابطة القومية يمكن أن توحد العرب بصرف النظر عن أديانهم كما ويرى في الوطن قاعدة مشتركة.

وهو مع إيمانه بأمة عربية تشدها اللغة وتجمعها روابط طبيعية قومية ووطنية، ومع اعتزازه بدور العرب في التاريخ، يخشى الخطر الغربي ويرى في الرابطة العثمانية ضرورة لحماية الجيمع العرب والترك.

ويرى رفيق العظم أن لا تعارض بين الإسلام والقومية. وهو يؤمن بالأمة وبدورها التاريخي ويدافع عن حقوقها، ويدعو لإشراكها الكامل في السلطة، ويهاجم

سياسة الاتحاديين العنصرية، ولكنه يدعو العثمانيين لمواجهة الخطر الاستعماري.

وحين لاحظ تمادي الاتحاديين في وجهتهم العنصرية وفي تنكرهم للحقوق العربية اتجه إلى الدعوة للامركزية ونشط في إنشاء حزب اللامركزية الإدارية العثماني والترويج لأهدافه.

إن مفهوم الوطنية حين يجد في العربية ـ لغة وثقافة ـ أساسه، فإنه يمكن أن ينطلق ليشمل العرب، وهذا ما يجعله يأخذ وجهة عربية قومية، وهو ما حصل فيما بعد.

وهكذا نرى الاتجاه العربي الإسلامي، بدءً بالكواكبي، يتخذ وجهة عربية قومية، ولا يرى تعارضًا بين الإسلام والعروبة. وهو ينطلق من مفاهيم تراثية وبخاصة في تحديد مفهوم الأمة، ويستوعب المفاهيم الحديثة للوطنية.

وهذا الاتجاه يؤكد دور العرب في التاريخ ويدعو لنهضتهم، ويذهب إلى اللامركزية والمشاركة في الحقوق السياسية، ويلتزم مع ذلك بالعثمانية لمواجهة الخطر الغربي.

كانت فترة عبد الحميد فترة إرهاب وكبت، انتقل النشاط فيها إلى خارج البلاد العثمانية، أو اتخذ طابعًا سريًا فيها.

وحين أعيد الدستور ١٩٠٨م، تلت ذلك فترة نشاط فكري وأدبي، ومحاولات لإنشاء جمعيات علنية، وسرية (حين حظر سنة ١٩٠٨ تأليف جمعيات قومية) وكان أوسع نشاط في الأستانة، العاصمة ووجهة الشبيبة العرب للدراسات الجامعية.

(١١)

وكان هناك اتجاهان يؤثران على العرب؛ الاتجاه العثماني (العثمانية): يدافع عن وحدة الدولة وتحديثها، والاتجاه العربي: الذي يرى العرب أمة لها دورها وحقوقها.

وكان الهدف المعلن للجمعيات العربية لا يعدو طلب الإصلاح، وهناك من ذهب أبعد من ذلك، ولكنهم قلة، وتركز هذا حين تبين عجز الترك قبل الدستور وبعده عن مواجهة أوروبا، وحين بانت سياسة التتريك.

ولا ننسى أنه كان بين الأتراك اتجاهان: الأول يرى توسيع المأذونية (باتجاه اللامركزية) واستعمال اللغات المحلية والاعتراف بهوية العناصر، وهذه الوجهة تمثلت

في حزب (الحرية والائتلاف). واتجاه نحو المركزية الإدارية، وإلى توحيد العناصر، ثم ذهب إلى التتريك (الاتحاد والترقي).

وبرزت المسألة العربية خاصة بعد ضياع طرابلس وحرب البلقان (١٩١٢ ـ ١٩١٣م) إذ خسرت الدولة القسم الأوروبي كله تقريبًا، وصار التركيز على العرب مع الترك.

ويمكن الإشارة في مطلع القرن العشرين وبعد إعلان الدستور خاصة إلى إنشاء الجمعيات العلنية (الإخاء العربي العثماني، والمنتدى الأدبي) وهي تدعو لإعلاء شأن الأمة العربية ضمن الجامعة العثمانية، وإعطاء العرب حقوقهم، وإلى الجمعيات السرية (النهضة العربية ١٩٠٦م، العربية الفتاة ١٩٠٩م، العهد ١٩١٣م) التي تدعو لدراسة تاريخ العرب وتراثهم وتدعو للإصلاح باتخاذ العربية لغة رسمية وإلى النهوض بالأمة العربية وإشراك العرب بالسلطة والوظائف عن طريق اللامركزية. وقد يشار إلى أسس العضوية في برامجها مثل (أن يكون لسان العضو عربيًا ـ النهضة) أو (عربي المولد والوطن ـ الإخاء) أو (الإيمان بالقومية العربية ـ الفتاة).

وتبدو الاتجاهات في الكتابة بعد سنة ١٩٠٩م، في التأكيد على الإصلاح، والمساواة بين العناصر، وفي جعل العربية لغة ثانية، ولغة التعليم في المدارس. ولكن إصرار الاتحاديين على المركزية، وظهور نزعة التتريك، أدت إلى بروز الاتجاه إلى اللامركزية سنة ١٩١١م. وتباينت الدعوة بين المشاركة الإدارية وبين الاتجاه إلى نوع من الكيان الذاتي. هذا إلى اتخاذ العربية في التعليم والمحاكم، وإلى إنفاق أموال النافعة والمعارف والأوقاف في البلاد، وتخفيض الخدمة العسكرية إلى سنتين وجعلها في الولاية زمن السلم.

كان هناك خطان فكريان في الوعي: العربي الإسلامي، وهو الأول والأكثر اتصالاً، جذوره في التراث بما فيه من مفاهيم عن الأمة العربية، وتعرض أكبر للآراء الحديثة في الوطنية والقومية. وهو يؤكد على الهوية العربية وعلى فكرة الأمة العربية بروابطها اللغوية ـ الثقافية، والتاريخية، وقد تظهر فكرة النسب لدى البعض. وهو يقرن بين الإسلام والعروبة ويجد في التراث مقومات له، ويرى في الوطنية سبيلاً لوحدة الكلمة بين الطوائف.

والثاني خط الوطنية، تأثر بالفكر الغربي، ليجد في العربية رابطة، وليقف في وجه التحديات، وفيه أصوات قليلة تدعو للثورة. وقد وجد في العربية ـ لغة وثقافة ـ قاعدة مشتركة، وتزايد التأكيد عليها لتكون الرابطة الأساسية، مع الانتقال بها من إطار قطر إلى العرب، وعندئذ التقى بالخط الأول.

إن جلّ من كتب عن الأمة العربية في الاتجاه الأول لهم صلة وثيقة بالتراث، وبعضهم رجع للتاريخ لتدعيم فكره، وكان الخطر الخارجي ابتداء التحدي الأساسي، لذا الارتباط بالعثمانية. وجاء التتريك حركة تحد داخلي وقوي بعد عجز الدولة عن مواجهة الخطر الخارجي، فازداد التأكيد على العروبة وتمثل في الاتجاه اللامركزية والكيان الذاتي.

وظهر اتجاه قومي لدى مفكرين في الخط العربي الحديث. وهنا نرى الآراء القومية أوضح، وبنفس الوقت يغلب ارتباط العروبة بالإسلام بصورة عضوية، وثقافة ممثليه حديثة ولكنهم لم تنقطع صلتهم بالتراث. وهم جميعًا يرون في العربية رابطة أساسية للأمة، كما يتبين التأكيد لديهم على القومية.

يؤكد ذلك صلاح القاسمي ١٩١٦م ويرى في العناية بالعربية مقياس تماسك الأمة. كما يرى أن اللغة تبث في أبنائها حب الوطن. وبذلك يجمع بين فكرة الأمة وفكرة الوطنية انطلاقًا من اللغة. ولذا يرى أن أولا خطوة لإصلاح التعليم أن يكون بالعربية.

وهو يدعو للقومية ويراها من أكبر عوامل النهضة. وهي ليست قومية عدوانية، بل لحفظ الذات والبناء، ولذا لا يرى تعارضًا بينها وبين العثمانية. وهو يرى أن القومية وراء قيام الدول الحديثة وأساس التقدم والنهضة، لذا يدعو العرب للأخذ بها كما فعل الترك.

وأكد عبد الغني العريسي (١٨٥٠ ـ ١٩١٦م) على فكرة الأمة العربية، ولاحظ أنها حافظت على ميزاتها وخصائصها رغم ظروف القهر والغزو. وهو يقرن مجد العروبة بالإسلام، ويرى للأمة العربية مقومات تحفظ ذاتها وخصائصها. وبيّن أن العربية قاعدة العروبة وأن القرآن ثبت ذلك، فحياة العرب بحياة لغتهم. وبعد دراسته في باريس واطلاعه على المفاهيم الغربية في القومية، جمعها بقوله: أن العرب تجمعهم

وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ووحدة مطمح سياسي. وأخيرًا اتجه إلى أن العربي كل من ربطته بهذه الأمة وحدة اللغة وصلة النسب ونزعة العرب. وهو يجد في الوطنية، إضافة للغة والجنس، رابطة بين العرب ـ مسلمين ومسيحيين ـ وبين الترك ـ الوطن العثماني ـ. وهو يُوَفّق هذا مع نزعته القومية بالدعوة إلى لامركزية معتدلة تراعى فيها خصائص العرب وعواطفهم القومية.

ويبدأ بطلب الحريات والمساواة بين الترك والعرب، ولكنه ذهب أبعد من ذلك بعد حرب طرابلس، فالمصلحة العثمانية الآن تكون بنهوض الأمة العربية، ويأخذ أولاً بوجهة حزب الحرية والائتلاف ثم يتدرج إلى دعوة واضحة للحكم الذاتي. وبعد إعدامات جمال باشا أخذ يدعو إلى الاستقلال العربي وإلى وحدة عربية تحت راية القومية.

ويركز عمر حمد على فكرة الجنسية (القومية)، ويرى أنها ارتباط جماعة بلغة وتاريخ ووطن وتقاليد وعادات ومصلحة عامة، ثم يبين أن اللغة وحدها لا تكفي ويضيف القرابة. لذا فهو يرى الجنسية قديمة، وأنها في العرب عريقة أصيلة، ولما جاء الإسلام عززها فيهم. فالجنسية عنده لا تتعارض مع الإسلام بل إن الإسلام أحياها ونمّى الحس القومي.

ويذهب إلى أن الفكرة القومية، هي المبدأ الأساسي في إصلاح الأمم ونهضتها، ويدعو لإحيائها (كما فعل الترك) ويعدد سبل ذلك وفي طليعتها التاريخ العربي ونشر التراث.

لقد أفاد عمر حمد من مفاهيم تراثية ومن مفاهيم حديثة في القومية، ووجد صلة عضوية بين الفكرة العربية والإسلام.

دعا عمر حمد إلى جعل العربية والعزة القومية مبدأ العرب، أو هدفًا مشتركًا. ثم جاء فاخوري ليذهب بعيدًا في الدعوة إلى مبدأ أو مثال للعرب.

عاد عمر فاخوري إلى التاريخ ليجد فيه سبيلاً للنهضة. وقاده تحليله التاريخي لأسباب نهضة العرب بالإسلام إلى الدور الأساسي للعقيدة فيها، وبالتالي وفي ظروف العصر إلى الدعوة القومية.

وهو إذ يلاحظ الضعف العام يتساءل عن السبيل للنهضة، ولا يرى في الدعوة

للامركزية ونشر العلم ما يكفي، ويرى الجواب في الأيديولوجية، لينتهي إلى أنْ لا نهضة للعرب إلا إذا صارت العربية، أو «المبدأ العربي» أيديولوجية لهم، والهدف هو النهضة بالعرب وإعادة مجد العرب. ولا يأتي ذلك بصورة مفاجئة، بل يتطلب ثورة فكرية متأنية تزيل الأفكار العتيقة والخلق الفاسد وتقدم مفاهيم الأمة.

ويذهب فاخوري، إلى أن الجنسية (القومية) كونتها عدة عناصر: الدم، والتاريخ، واللغة، والحضارة، إلا أن الذي يحددها هو اللغة العربية. ولذا راح يدعو المفكرين إلى إحداث ثورة فكرية ترسخ فكرة القومية وتجعلها أيديولوجيا للعرب، على أن يكون ذلك تدريجيًا، وأن يمثل اتصالاً بتراث الأمة وتجديدًا لحياتها.

ولن نتناول نجيب عازوري (١٩١٦م) فكتابته خارج التيار العربي وبغير العربية، ويكفي أن نذكر أنه يشيد بقوة الوعي العربي، ويدعو للاستقلال، وينبه بقوة إلى خطر الصهيونية وإلى التصادم الحتمي بين اليقظة العربية والحركة الصهيونية.

وإذا كانت الوطنية ـ بقاعدتها العربية ـ محور الوعي في مصر، وكان الاتجاه العربي الإسلامي منطلق اليقظة في بلاد الشام التي اتجهت وجهة قومية عربية، فإن اتجاه الوعي في العراق كان عربيًا إسلاميًا، فيه التغني بأمجاد العرب والتأكيد على العربية، والشكوى من الظلم ومن سوء الإدارة التركية، ها مع مناشدة العرب للنهضة (وصيحات فردية للثورة).

وترتبط البداية في العراق بانتعاش الثقافة العربية الإسلامية زمن المماليك، وبخاصة داود باشا، وظهور وجهة إسلامية إصلاحية تؤكد على العربية وتعتز بأصالة العرب وبأمجادهم. كما كان للمدارس الحديثة وبخاصة العسكرية (في الأستانة) دورها في تنشيط الوعي وفي تأكيد الاتجاه القومي.

(١٢)

وبرزت الدعوة بعد الدستور لتوسيع التعليم ولإعطاء العرب مجالهم وتحقيق المساواة بين العرب والترك.

وتمثلت اليقظة في المشاركة في الأحزاب العثمانية (غير الاتحاد والترقي) وفي المطالبة باستعمال العربية في المدارس، وتعيين عدد أكبر من الموظفين العرب (الحر المعتدل)، ثم الدعوة لإنصاف العرب واسترجاع حقوقهم، لتتدرج أمام تعنت

الاتحاديين إلى تأكيد اللامركزية، وإلى التخلي عن الارتباط بالأحزاب التركية (جمعية النادي الوطني، بغداد ١٩١٢م. اتجاه قومي عربي).

توسع الاتجاه في الدعوة إلى مشاركة العرب في الدولة وإلى المساواة بين العناصر. وكان ضياع طرابلس سنة ١٩١١م وما أثار من قلق إنذارًا بالخطر زادت منه التلميحات والتصريحات الغربية (بريطانية وفرنسية) إلى مصالح في الدولة العثمانية، وأثارت قلقًا شديدًا في الشام أدى إلى اشتداد الدعوة للامركزية الإدارية بما فيها التوسع في الإدارة الذاتية مع المحافظة على الإطار العثماني، وهذا واضح في كتابات الإصلاحيين مثل رفيق العظم والعريسي. وأنشئ حزب اللامركزية الإدارية العثماني في القاهرة ١٩١٢م وجُلّ القائمين به من السوريين في القاهرة. وكان مجيء وزارة كامل باشا عونًا على قبول مبدأ الإصلاح، وإشارة إلى الإصلاحيين في دمشق وبيروت لبيان اقتراحاتهم. فكان تشكيل جمعية بيروت الإصلاحية ١٩١٢م يمثل اجتماع اتجاهين الاتجاه العربي الإسلامي في القومية والاتجاه الإقليمي الطائفي في لبنان، ومن هنا الإشارة إلى المستشارين الأجانب في الإدارة ويقابل ذلك موقف جمعية البصرة الإصلاحية ١٩١٣م ويتمثل فيها اتجاه عربي إسلامي واضح، ورفض للنفوذ والامتيازات الخارجية، فهي أوضح في اتجاهها القومي من لائحة جمعية بيروت. ولما عاد الاتحاديون للسلطة تنكروا لهذا الاتجاه بقوة.

وقد أدى إصرار الترك على رفض مطالب الإصلاح إلى العمل على تجميع قوى الحركة الإصلاحية في مؤتمر خارج الدولة، وكان وراء الفكرة «الجمعية العربية الفتاة»، التي وجدت تأييدًا من حزب اللامركزية الإدارية العثماني واستجابة من جمعية بيروت.

وتمثلت في المؤتمر الأول في باريس ١٩١٣م اتجاهات الإصلاح بألوانها، ولكن يلاحظ أن أهدافه الأساسية تمثل التيار العام: ١ـ بحث التدابير لوقاية الوطن من عادية الأجانب، ولإنقاذه من صيغة التحكم والاستبداد. ٢ـ الإصلاح على قاعدة اللامركزية ليتقوى العرب ويزول خطر الاحتلال وينحسر الاستبداد. فالمؤتمر أريد به مصارحة الدولة بأن اللامركزية قاعدة حياة العرب ونهضتهم وأن العرب شركاء في هذه السلطنة.

اتجهت جلّ الأحاديث في المؤتمر إلى التأكيد على أن العرب أمة متميزة لها حقوقها، وإلى وحدة المسلمين والمسيحيين في إطار قومي (أو وطني)، وإلى الإصلاح

عن طريق اللامركزية.

وهذا المؤتمر، وإن كان جمهرة المشاركين فيه شاميين، إلاّ أنه بما رافقه من تأييد وأصداء انتقل بالعمل العربي من إطار محلي إلى إطار عربي عام.

وبان في قرارات المؤتمر: ضرورة الإصلاح على وجه السرعة، والتأكيد على أن يضمن للعرب التمتع بحقوقهم السياسية بأن يشركوا في الإدارة المركزية، وأن تنشأ في كل ولاية عربية إدارة لامركزية، وأن تكون العربية لغة رسمية في مجلس النواب العثماني وفي الولايات، وأن تكون الخدمة العسكرية محلية في الولايات العربية إلاّ في الظروف التي تدعو للاستثناء الأقصى. هذا مع تأكيد الولاء للرابطة العثمانية والحرص على الحفاظ على سلامة الدولة، علمًا بأن نهضة العرب هي قوة لها.

ولكن أحاديث المؤتمر لم تخل من إشارات إلى أن الترك إن لم يلتفتوا لهذه المطالب فسيتخذ منهم الموقف المناسب.

لقد صارت الدعوة للامركزية هدفًا عامًا للحركة العربية السرية والعلنية. وقد أدى قبول الاتحاديين ابتداء لهذه المطالب بشكل معدل، ثم تنصلهم منها، إلى ردود فعل واسعة، تمثلت في بعض المناشير السرية (للعربية الفتاة) التي تحذر الترك من الاستمرار في نهجهم، ثم شعور بتضاؤل الأمل بالإصلاح وتلميح باستعمال القوة في الأخير.

وجاءت الحرب التي أثارت القلق الحاد ودعت إلى التفكير بالمصير مما غذى الاتجاه الاستقلالي كما في تفكير العهد والفتاة. وجاءت الأحكام العرفية وإعدامات جمال باشا لتزيل آخر أمل في التفاهم، مما دفع العربية الفتاة ورجال الحركة العربية في سورية إلى الاتصال بالشريف حسين للقيام بحركة استقلالية.

وما ظهر من فكر خلال فترة النهضة العربية يمثل التقاء مفاهيم الوجهة العربية القومية في الهلال الخصيب (خاصة آراء العهد والفتاة) ووجهة الشرفاء في الحجاز.

وكانت وجهة مناشير الشريف عربية إسلامية تؤكد رابطة العروبة والإسلام وترى في الإسلام قوة للأمة العربية وسندًا للعروبة، كما ترى في النهضة العربية عزًا للإسلام وإعادة الدور التاريخي للعرب في الإسلام.

ومع شعورنا بأثر الفكر الحديث فيهم، إلا أنّنا لا نرى في أية نظرية أو وجهة غربية

منطلقًا لهم، بل إن الأصول تراثية (مفهوم الأمة، دور اللغة، المزايا العربية).

لم تكن الفكرة العربية متبلورة كما ينتظر، إذ تختلط بالوطنية لدى البعض، وبالجنس لدى آخرين، ولم تكن تتجاوز البلاد العربية في آسيا، فالفكرة كانت لا تزال في طور البناء والتكوين.

ويلاحظ أن الربط بين العروبة والإسلام هو الاتجاه الغالب، وإن بدت بوادر تدعو بهدوء إلى التأكيد على القومية.

لقد مرت الفكرة العربية بتطورات منذ الحرب العالمية الأولى بين وجهة رومانسية تندفع في تمجيد العرب، وأخرى تريد محتوًى اجتماعيًا للقومية العربية بين الليبرالية والاشتراكية.

وتعرضت الحركة العربية لانتكاسات نتيجة فشل بعض الأنظمة، أو نتيجة النظرات الطوبائية، أو لعدم قدرتها على مواكبة حركة التاريخ، ولا بد من إعادة نظر جذرية.

ويبقى في مقدمة مفاهيم الفكرة والحركة التأكيد على مفهوم الأمة العربية، وتوضيح الصلة بين العروبة والإسلام. والاتجاه إلى الوحدة العربية هدفًا سياسيًا، وكيانًا طبيعيًا بين الدول.

***

الدعوة العباسية[1]

قامت الدولة العباسية إثر دعوة سرية واسعة استمرت حوالي ثلاثة عقود (٩٨ ـ ١٢٩هـ)، ثم ثورة مسلحة دامت ثلاث سنوات (١٢٩ ـ ١٣٢هـ) أنهت السلطان الأموي وجاءت بالعباسيين.

واختلف الباحثون في تفسير الحركة بين من يراها حركة القومية الإيرانية ضد السلطان العربي، نتيجة فشل العرب في معاملة الموالي بالمساواة ـ الاجتماعية ـ[2]. وبين من يراها ثورة الموالي ضد العرب الحاكمين ـ الأمويين ـ لا ضد العرب عامة، وأن سقوط الأمويين نتج عن فشلهم في أن يحلوا محل العصبية ـ الجاهلية ـ شعورًا بالوحدة السياسية بين العرب وأن الحركة في الأساس اجتماعية دينية[3]، وبين من يرفض هذا ويراها حركة عربية سياسية، وأنها مظهر للصراع بين العرب، وأن سقوط الأمويين نشأ عن عدم وجود أساس شرعي لخلافة مروان وثورة الشام عليه، وفشل الأمويين في تنظيم حكومة مركزية أو نظام عسكري ثابت، وعدم قابلية العرب للحكم، وغلبة الروح العربية الاستقلالية وكره الضبط والنظام[4]. وأخيرًا هناك من يجعل الحركة عربية قيادة وقوىً، ولا يرى للموالي دورًا يذكر.

وتركز الدراسات جميعًا على أن الحركة انتشرت في خراسان ونجحت بالقوات الخراسانية، وجُلّها يجعل الغلاة (خداشية، راوندية) قاعدة أنصار الدعوة أو أساس

---

(١) نشر في «بحوث ودراسات في تاريخ العرب» مهداة إلى أ. د. نبيه عاقل، دمشق، دار طلاس ٢٠٠٠م.

(٢) فان فلوتن ـ السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم، ص ٢، القاهرة ١٩٦٥.

(٣) يوليوس فلهاوزن ـ تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة وراجعه حسين مؤنس، نشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٨، انظر الفصل الثامن ص ٣٨٠ وما بعدها، والفصل التاسع ص ٤٦٧ وما بعدها.

(٤) دانيل دينيت ـ الجزية والإسلام، ترجمة فوزي فهيم جاد الله، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٠، ص ٢٩ وما بعدها، وص ١٨٣ وما بعدها.

الحزب العباسي في خراسان[1].

إن الموضوع ككل يتطلب إعادة نظر شاملة. ويمكن رسم الإطار العام مجددًا.

كانت الخلافة الأموية في أواخر القرن الأول تمر بأزمة، نتيجة تحولات اجتماعية واسعة، وانتشار الإسلام، وارتفاع موجة العصبية القبلية، وضرورة إعادة النظر في وجهة الدولة وكيانها. وحاول عمر بن عبد العزيز ذلك ولكن فترته لم تكن كافية لتركيز وجهته.

وجاءت الدعوة العباسية (وشاركها بعض الأحزاب) تقدم الحلول، وهي في أساسها مظهر للصراع بين العرب على السلطة، إلّا أنها تعبّر عن رفض القبلية كأساس عام، وتؤكد على الكتاب والسنة قاعدةً للحكم، وتدعو إلى العدل والمساواة بين المسلمين، وتنادي بالشرعية بالدعوة للرضا من آل محمد. فهي تعبِّر عن اتجاهات تتضمن استجابة للتحولات الرئيسية التي مر بها المجتمع.

وقد شاركت جماعة من الغلاة في الدعوة من بدئها، ولكن خط الغلو لم ينجح في الكوفة، ولم يتقدم في خراسان، والذي نجح هو الخط الإسلامي الذي أمكن نشره في خراسان وعلى أيدٍ خراسانية، في الغالب من العرب.

وقد انتشرت الدعوة في غربي إيران وفي شمالها وفي منطقة ما وراء النهر، كما يتبين من النقود المضروبة باسمها قبل الثورة. ولكن نجاحها العسكري كان في خراسان لظروف معينة.

ففي خراسان ثارت العصبية القبلية، وقد بدأت جذورها في سياسة آل المهلب وأسد القسري اليمانية، ثم سياسة نصر بن سيار المضرية الذي طالت إمارته.

ورافق ذلك اضطراب أسس الخلافة بالحرب الأهلية ومقتل الوليد بن يزيد، وانحدار الخلافة إلى مستوى قبلي: (يماني) على يد يزيد الثالث، (مضري) على يد مروان.

كما كان اختيار خراسان لأن قبائلها العربية لم تتمزق بالحزبية بل كانت مشغولة

---

(١) فان فلوتن ـ السيادة العربية ص ٩١ وما بعدها وص ٩٧ وما بعدها. فلهاوزن ـ الدولة العربية، ص ٤٨٢ وما بعدها.

وانظر E.1.(2) مادة Abbasids ومادة Hashimiyya.

بالخطر المشترك للترك. وقد انتشرت الدعوة في خراسان بجهود النقباء، وكُوِّن مجلس النقباء لتنظيم الوضع، وجلّه عربي، كما كان صلب القوات عربًا، ولم يرسل أبو مسلم ممثل الإمام سنة ١٢٨هـ إلا للتمهيد للثورة.

وكان انتصار أبي مسلم من خلال اشتعال العصبية وعجز الخلافة عن إمداد نصر في صراعه الطويل، وبعد دخول القوات العباسية مرو توسع أبو مسلم في قبول الأتباع لحاجته للقوات على عكس فترة التدقيق السابقة.

ولكن الدعوة أثارت قوى اجتماعية متباينة وتوسعت في القبول في فترة الثورة مما أدى إلى ظهور تيارات مضادة بعد قيام العباسيين.

لننظر ابتداءً إلى جذور الأزمة التي واجهت الدولة الأموية:

توقفت الفتوح بعد الموجة الثانية (أيام الوليد وسليمان)، وهذا يعني توقف الغنائم من جهة، واتجاه القبائل إلى الأمور الداخلية، وانطلاق التيارات المعارضة، والخلافات والمصالح المحدودة ـ قبلية وإقليمية وحزبية ـ في الداخل من جهة أخرى.

وسبق ذلك من مطلع الفترة المروانية تحديد أعداد المقاتلة في مراكز الأمصار، وبقاء جماعات كبيرة من العرب خارج الديوان مما أثار الشكوى لدى البعض من جهة، وجعل جماعات منهم تتجه إلى الأرض أو إلى التجارة، وتقاربهم من المسلمين من غير العرب في المصلحة (وهذا الوضع يخفف من ارتباطهم بالسلطة ويجعلهم أكثر استعدادًا لقبول الدعوات الأخرى).

وتحولت مراكز القبائل إلى مجتمعات مستقرة حضرية، مما أضعف الروح القتالية في الغالب، مع بقاء العصبية القبلية. وأقبل أشراف القبائل على امتلاك الأراضي وتكوين الثروة، وتكونت الملكيات الكبيرة على حساب الزراع في القرى. وهكذا تحول الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة، بينما لم يتجه عامة القبائل إلى التملك أو لم يستطيعوا ذلك في وقت مناسب، وبقوا يعتمدون على العطاء والرزق في الديوان، أو حرموا من ذلك، مما أوجد المجال لانتشار الدعوات الحزبية بينهم، بينما بقي الأشراف أقرب للسلطة حرصًا على مصالحهم ومراكزهم، وهذا وسع الفجوة بين الأشراف والعامة.

وحاول الأمويون تكوين دولة منظمة، ولكنهم طمسوا في الواقع شورى الراشدين، وأحلوا محلها شورى أموية شامية، واعتمدوا على أسناد القبائل الشامية،

وبهذه المفاهيم انتقلت السلطة من السفيانيين إلى المروانيين ففشلوا في تركيز مفهوم الدولة أو تكوين مؤسسات سياسية. وظل أساس الخلافة بين مفهوم قبلي في رئاسة الأرشد في العائلة، وبين مفهوم الوراثة، ولجأوا للثورة في العقد الأخير من وجودهم باسم الشورى الإسلامية أو باسم الشرعية فمزقوا أسس كيانهم.

وفي تلك الفترات بقيت القبلية (قوة سياسية خطرة) قاعدة للدولة، فإلى القبائل استند تنظيم المقاتلة، وصارت القبائل عاملاً في اختيار الولاة. ومع أنها تخلخلت بالحزبية وبالحياة الحضرية، إلا أنها بقيت أساسية في الحياة العامة، وكانت وراء تكتلات وأحلاف تتصارع على السلطة، وأربكت مفهوم الدولة، بل وجرّت الأمراء ثم الخلفاء في السنوات العشر الأخيرة إلى دوّامة الانقسامات السياسية والصراع القبلي.

وبعد هذا فإن النظرة الاجتماعية القبلية لم تكن تتمشى والمفاهيم الإسلامية.

وتغلغل الإسلام في نواحي الحياة بصورة أعمق، وازداد أثر المبادئ الإسلامية قوة في الحياة العامة. وأدى انتشار الإسلام المتزايد إلى ظهور الموالي قوة اجتماعية تطمح إلى المساواة الكلية بالإسلام، وأكدت ذلك الأحزاب التي حاولت كسبهم إلى صفوفها. وتمثل هذا الطموح في خراسان في الدعوة إلى مساواة المقاتلة منهم بالعرب في العطاء خاصة، إذ أن أعدادهم ارتفعت إلى حوالي ٢٠٠٠٠ في نهاية القرن الأول الهجري. ومع ذلك فيجب أن لا ننسى أن ارتباط الموالي بالقبائل بالولاء في جهات أخرى كالكوفة بقي عاملاً هامًا في ولاءاتهم حتى الحزبية منها.

ورافق هذه التطورات تخلخل نظام الضرائب الموروث في مواجهة حاجات بيت المال. وأزّم ذلك أحيانًا مشكلة استعمال السنة الهلالية أساسًا للميزانية وتوافق سنتين هجرية مقابل عام خراجي واحد كل اثنتين وثلاثين سنة شمسية ـ كما حصل أيام عبد الملك ـ. وهذا دفع إلى إجراءات تعسفية أحيانًا تتمثل في فرض الجزية على المسلمين الجدد[١]، وفي فرض الخراج على أراضٍ امتلكها العرب وصارت عشرية وذلك أيام عبد الملك، مما أثار النقد والسخط واستمر ذلك إلى أيام عمر بن عبد العزيز، هذا إضافة إلى الاعتماد على الدهاقين في المشرق مما أدى إلى التلاعب

---

(١) انظر الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك، س٦ ص ٣١٢.

في الجباية وإلى ظلم الفلاحين المسلمين وتذمرهم، وهذا أمر لم يعالج إلّا بعد الأوان على يد نصر بن سيار.

وقد حاول عمر بن عبد العزيز مواجهة أزمة الدولة، واتخذ خطة تهدف إلى حفظ وحدة الأمة وتماسكها، وإلى إعادة تنظيم الضرائب وفق المبادئ الإسلامية.

فقرر إعفاء من يسلم من الجزية، ومنع بيع الأرض الخراجية ليبقى الخراج موردًا ثابتًا، وربما لمنع توسع الملكيات الكبيرة على حساب الملاكين الصغار والزراع. ورأى أن من يسلم يدفع الخراج، ولكنه حر في الهجرة وترك أرضه للقرية. وأمر بمنع أساليب الجباية السيئة وألغى الرسوم الإضافية ومنع السخرة(١).

وقرر أن يعطي العطاء والرزق للمقاتلة الموالي في خراسان. وحاول الحد من الشكوى بأن فتح للأعراب باب الهجرة والمشاركة في العطاء إن انضموا للمقاتلة. وقرر تعيين العمال دون النظر للقبلية، ودخل في حوار مع الأحزاب للتفاهم معها.

ولكن خطته لم تستمر إلّا جزئيًا بعده، كما فعل هشام بإعادة فرض العطاء للمقاتلة الموالي في خراسان.

ولكن خطته لم تستمر إلا جزئيًا بعده، كما فعل هشام بإعادة فرض العطاء للمقاتلة الموالي في خراسان، وفي تأكيد منع بيع الأرض الخراجية، ولما تعذَّر ذلك انتهى إلى وضع الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن المالك، كما أنصف عاملُه نصر بن سيار الموالي في خراسان بالنسبة للجزية. ولكن هذه الأمور لم تستقر حتى نهاية الدولة وبقي الباب مفتوحًا للدعوات المعارضة(٢).

وباسم الإسلام قامت الدعوات الحزبية ووجدت استجابة لدى عامة القبائل وبعض الموالي. وكانت المعارضة السياسية دومًا في إطار المفاهيم الإسلامية وبقيادة العرب. وأكدت على المساواة والعدل وعلى توزيع الفيء على مستحقيه والدفع عن

---

(١) رسالته إلى أمير الكوفة، الطبري، ج٦ ص ٥٦٩.

(٢) انظر الدوري ـ الضرائب في السواد في العصر الأموي، في بحوث ودراسات مهداة إلى عبد الكريم محمود غرايبة، تحرير ناظم الكلاس ١٩٨٩م، ص ٤٧ وما بعدها.

الضعفاء ـ من عرب وموالي ـ. وربما كان في انتشار بعض الدعوات في مناطق معينة التقاء مع اتجاهات ومطامع محلية ضد السلطان القائم.

ولننظر الآن إلى ناحيتين لنفهم طبيعة الدعوة.

١ ـ الأصول الفكرية / النظرية للدعوة.

٢ ـ التكوين البشري لأنصار الدعوة.

ومشكلة الأصول الفكرية لا تخلو من تعقيد، خاصة عند الحديث عن دعوة سرية، تمخضت عن ثورة وانتقلت من التحديد إلى التوسع في القبول في آخر مرحلة لجمع ما يمكن من قوى تحت لوائها.

ومع أن عامة الروايات تجعل بدايات الدعوة سنة ١٠٠هـ، إلاّ أن التمحيص يشير إلى أنها بدأت في أواخر أيام سليمان بن عبد الملك (٩٧ / ٩٨هـ) وأن التاريخ المذكور سنة ١٠٠هـ، يرمز إلى نقل الدعوة إلى خراسان.

ومعلوماتنا عن الفترة الأولية ضئيلة إلاّ ما ورد في كتاب «أخبار العباس وولده»، وهو يمثل في الغالب خط الغلاة في الدعوة. وهو يربط بداية الدعوة المنظمة بوصية أبي هاشم بن محمد بن الحنفية بالإمامة لمحمد بن علي، وأمره لأتباعه بالعمل له.

والهاشمية، أتباع أبي هاشم، هم شعبة من الكيسانية الذين ظهروا نتيجة حركة المختار في الكوفة ونادوا بإمامة محمد بن الحنفية. وكان المختار دعا لابن الحنفية وقرّب الموالي، وجعل من أهدافه الدفاع عن المستضعفين. وتنسب كتب الفرق إلى الكيسانية فكرة إحاطة الأئمة بالعلوم الإلهية وتفردهم بالتأويل.

ويذكر «أخبار العباس» أن أبا هاشم، عكْس والده، حاول تنظيم أتباعه وبث الدعوة في الكوفة وربما في خراسان، وأن محمد بن علي كان على صلة بأبي هاشم وأنه أخذ عنه العلم، ولما شعر أبو هاشم بدنو أجله أوصى إليه. ولا ننسى أن أبا هاشم لم يعقب وأن علاقته بالعلويين كانت قلقة.

وتذكر رواية الغلاة أن أول ديوان لشيعة بني العباس هم من أتباع أبي هاشم وجُلّهم موالٍ ـ لبني مسلبة من همدان ـ بالكوفة وبينهم أسماء بعض رؤساء الدعوة في الكوفة، مثل بكير بن ماهان، وأبو سلمة الخلال.

وحاول هؤلاء بث الدعوة في الكوفة وفق مفاهيمهم (الغلو)، ولكن تبين أن

الكوفة بميولها العلوية وبعصبياتها القبلية وبانقسام الغلاة فيها إلى فرق صغيرة ـ رغم نشاطهم ـ لم تكن مناسبة، إذ لم يزد عدد أتباع الدعوة سنة ١٠٠ هـ عن ثلاثين.

وهذا أدى إلى إعادة النظر في الوضع وإلى اتخاذ القرار ببث الدعوة في خراسان، مع بقاء الكوفة مركزًا لرئيس الدعوة[١].

ويلزم أخذ روايات الغلاة في «أخبار العباس» بحذر؛ فمن المنتظر أن تبالغ في دورهم، وخاصة أن علي بن عبد الله بن العباس كان طموحًا، وأن ابنه محمد بن علي كان المنظم الأول للدعوة. ولا غرابة في أن ينقل بعض الغلاة ـ كجماعة من الهاشمية ـ ولاءهم إليه، كما نقل آخرون من الغلاة ولاءهم لغيره، والمصادر الأولية لا تذكر إلا خبر وصية أبي هاشم وبصور متباينة. وسنرى أن الخط العام للدعوة إسلامي واضح.

ويبدو من مقارنة الروايات أن البدء بالدعوة في خراسان لم يتأخر عن سنة ١٠٢هـ، وأن الإشارة إلى سنة ١٠٠هـ لها صلة بالنبوءات والملاحم (رأس القرن).

وهنا تنسب وصية لمحمد بن علي إلى الدعاة، وهي تحلل وضع الأمصار أو ميولها السياسية، وتفضل أهل خراسان لأنهم «قوم فيهم الكثرة والقوة والجند وفراغ القلوب من الأهواء» وهي إشارة للعرب، وأما الصيغة الثانية للوصية والتي تشير إلى غير العرب فهي متأخرة مُدخَلة.

وفي الفترة الأولى في خراسان وحتى ولاية أسد بن عبد الله القسري، كان الدعاة من حلقة الكوفة[٢]. وكان لهم نشاط، ووشي بهم إلى سعيد خدينة ١٠٢هـ، وخلصتهم العصبية القبلية[٣]. واستمروا إلى سنة ١٠٤هـ وكانوا أكثر حذرًا، وعاد الرؤوس إلى الكوفة. وفي سنة ١٠٥هـ عهد برئاسة الدعوة لبكير بن ماهان، وتجدد النشاط سنة ١٠٧هـ بإرسال دعاة من الكوفة، ونشطوا في بث الدعوة[٤]، واستجاب لهم ناس من خراسان، حتى أن الأزدي ١٠٧هـ والمقدسي ينسبان تكوين مجلس النقباء لهم. وإن شككنا في توقيت تكوين المجلس، فإن خمسة منهم على الأقل من أعضاء المجلس يذكرون

---

(١) انظر أخبار العباس وولده، ص ١٩٤.

(٢) أبو عكرمة السراج، حيان العطار. أخبار العباس وولده ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٣) الطبري، ج٦ ص ٦١٦ ـ ١٧.

(٤) أبو عكرمة السراج، محمد بن خنيس، عمار العبادي.

الآن[1]. ونتيجة هذا النشاط وشي بهم إلى أسد القسري في ولايته الأولى (١٠٥ ـ ٩هـ) فقتل الرؤوس ونكل ببعض الأتباع. فكان ذلك إنذارًا للحركة، ويبدو أن ذلك كان حوالي (١٠٨ ـ ١٠٩هـ)[2].

لهذا الحد كان الدعاة مواليَ من الكوفة، ويبدو من أسماء البارزين من الأتباع، وجُلّهم عرب، أن خط الدعوة كان إسلاميًا وأنه بعيد عن الغلو.

وتبدأ المرحلة الثانية ـ الفترة الخراسانية:

عين الإمام دعاة من أهل خراسان، وكانت توجيهاته الدعوة للرضا من آل محمد، وذِكْر جور بني أمية، وأن آل محمد أولى بالأمر منهم. وكانوا خمسة ـ سليمان بن كثير ومالك بن الهيثم وموسى بن كعب وخالد بن الهيثم وطلحة بن زريق ـ وكلهم عرب عدا الأخير ففيه اختلاف.

ويبدو من الروايات[3] أن الدعوة انتشرت بجهود هؤلاء النقباء ولفتت انتباه الولاة الأمويين، مثل الجنيد بن عبد الرحمن (١١١ ـ ١١٦هـ) الذي نكل ببعضهم، ثم أسد بن عبد الله القسري (إمارته الثانية ١١٧ ـ ١٢٠هـ)[4] الذي نكل ببعضهم ولكن العصبية القبلية أنقذت جُلّهم (من بكر وخزاعة)[5].

وكان طابع الدعوة إسلاميًا بعيدًا عن الغلو. كما يتضح انتشار الدعوة بشكل واضح.

وهذا ينفي الرأي بأن الدعوة لم تتوسع إلا سنة ١١٨هـ، استنادًا إلى رواية غير مسندة في الطبري تروي إرسال خداش وهو من الغلاة، وتذكر أن الناس سارعوا لقبول

---

(١) الدينوري، ص ٣٢١. الأزدي ج٢ ص ٢٦.

(٢) انظر الطبري س٦ ص ٥٦٢ وس ٧ ص ٤٩. المقدسي ـ البدء والتاريخ، ج٤ ص ٦١. الأزدي ـ تاريخ الموصل، ج٢ ص ٢٦. الدينوري ـ الأخبار الطوال، ص ١٠٣.

(٣) الدينوري، تحت سنة ١١٣هـ، والطبري س ٦ ص ٨٨. اليعقوبي ج٢ ص ٢٩٧، ٣١١، ٣١٩. الأزدي ـ تاريخ الموصل ج٢ ص ٢٨.

(٤) البلاذري، ق٣ ص ١١٦ ـ ١١٧، الدينوري ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٥) يقول البلاذري: «كان لا يظفر بداعية ولا مدعو إلا ضرب عنقه»، ق٣ ص ١١٧. وانظر الطبري س٧ ص ١٠٧ ـ ١٠٨. الدينوري ـ الأخبار الطوال، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ ينسبه للجنيد.

دعوته وأنه انحرف وأظهر دين الخُرَّمية[1]. هذه الرواية أخذ بها فلهاوزن واعتبر خداشًا المؤسس الحقيقي للحزب العباسي بخراسان، ورأى أن نشر الدعوة مكّن من تأسيس مجلس النقباء. وهذا يجعل قاعدة الحزب من الغلاة، وهو رأي لم يناقش جديًّا.

ولكن روايات المدائني والبلاذري[2] تجعل مجيء خداش في حدود (١١١ / ١١٣هـ) ويبين البلاذري أنه «غيّر سنن الإمام وبدّل ما كان في سيرة ما قبله، وحكم بأحكام منكرة مكروهة»[3]. ثم لا نسمع به قبل ١١٨هـ، ولا نرى له دورًا عند أحد من المؤرخين الأولين، كما أن نسبة الدور إليه تناقض سير الدعوة.

ويبدو أن خداشًا من الغلاة، وأنه تأوّل لحد تعطيل الفرائض، وحاول التفاهم مع الخرمية (المزدكية الجديدة)، وأنه سار على غير خط الدعاة الخراسانية، فلما كَشف آراءه قُتل، وولّد أزمة للدعوة.

وتحرك محمد بن علي بسرعة فأرسل بكير بن هامان لمعالجة الوضع وأرسل إلى الدعاة: «آمركم أن لا تقبلوا من أحد ممن أتاكم عني قولاً ولا رسالة خالفت فيها كتاب الله وسنّة نبيّه»[4]، واختير مجلس النقباء لمرو من ١٢ نقيبًا واعتبر الدعاة في الكور نقباء. ولما ترك بكير خلّف سليمان بن كثير على الشيعة العباسية. وهكذا أكد الخط الإسلامي في الدعوة. ويبدو أنه بقي لخداش أتباع (يُدعون الخالدية) وأنهم تخلوا عن العباسيين ونقلوا ولاءهم لآل علي.

وتمثّل خط الغلو في الشيعة العباسية بخراسان في الراوندية وكان منهم بخراسان في ولاية أسد فنكّل بجماعة منهم[5]. وانقسموا إلى جماعات، بعضهم تابعوا أبا مسلم[6] وبعضهم خرج عليه في الترمذ والطالقان[7]. ولم يكن لهم أثر في الثورة،

---

(١) الطبري س٧ ص ١٠٩.

(٢) المدائني في الطبري س٧ ص ١٠٩. البلاذري ـ أنساب، ق٣ ص ٢٣٢.

(٣) أنساب، ق٣ ص ٢٣٤.

(٤) أخبار العباس وولده ص ٢١٣.

(٥) الطبري س٨ ص ٨٣.

(٦) المسعودي، ج٣ ص ١٦٧.

(٧) الطبري، سنة ١٣٥هـ س٧ ص ٤٦٦.

وأخيرًا خرجوا على المنصور فضربهم. ولا يمكن قبول رأي من قال: إنهم الحزب العباسي في خراسان[1].

ولعل خط الغلو على ضعفه هو الذي استغله نصر في دعايته ضد المسودة حين اتهمهم بأنهم عبَدة السنانير وبالمروق عن الإسلام وبأن دينهم لم تأت به الكتب.

أما خط النقباء فهو الذي أعلنه أبو مسلم حين أخذ البيعة على الأتباع في معسكره (بالماخوان) قرب مرو: «بيعة على كتاب الله وسنة نبي الله والعمل بالحق والعدل، ورفع الظلم عن الضعفاء وأخذ الحق من الأقوياء»، وهو الخط الإسلامي الذي أعلنه أبو العباس يوم بيعته في جامع الكوفة.

توفي محمد بن علي سنة ١٢٤هـ على الأرجح وخلفه ابنه إبراهيم الإمام. وتوفي بكير سنة ١٢٦هـ وخلفه صهره أبو سلمة الخلال بترشيح منه وإقرار إبراهيم. وجاء أبو سلمة إلى خراسان للتعرف على الوضع وأخذ الأموال للإمام[2]. وفي أخبار الرحلة ما يشير إلى توسع نطاق الدعوة.

ويظهر أن هذا، مع الفتنة التي تلت مقتل الوليد بن يزيد في الشام، واندلاع نار الفتنة القبلية في خراسان، خلق وضعًا جديدًا تطلب سرعة الحركة، فأُرسِل أبو مسلم.

ويظهر أن مجلس النقباء كان يريد ممثلاً للإمام من البيت العباسي بسلطات واسعة تتطلبها الأوضاع[3]. ولكن إرسال عباسي يتعذر في تلك الظروف الخطرة، فأرسل إبراهيم الإمام أبا مسلم مولاه ممثلاً له. وكان اختياره مفاجأة لسليمان بن كثير كبير الدعاة ولبعض الدعاة، لصغر سنة (٣٠ سنة حسب البلاذري) ولأنه لم يكن له دور يُذكر. ولكن الولاء للإمام، ونفرة النقباء من تعالي سليمان أنهت المشكلة.

ولم تكن لأبي مسلم سلطة واضحة، ولعلها تبلورت مع الأحداث. وبقي دور سليمان كبيرًا خاصة في التعامل مع القبائل، وبقي مجلس النقباء سلطة عليا حتى دخول أنصار العباسيين مرو. ولكن إعلان الحرب الشاملة ومتطلباتها بعد ذلك أثرت على دور

---

(١) انظر: E.I.2 Lewis - Hashimiyya.

(٢) الطبري، س٧ ص ٢٩٤ـ٢٩٥ وص ٣٢٩.

(٣) الطبري، س٧ ص ٣٥٣.

مجلس النقباء وأعطت المجال للقيادة الفردية ولبروز دور أبي مسلم.

ولا بد من ملاحظة عن أبي مسلم. فأصوله مجهولة، والروايات عنه متباينة في كتب التاريخ والطبقات، وتختلط فيها الأخبار بالإشاعات بالادعاء، ولعبت فيها التيارات السياسية، والعواطف والغموض، وبروزه على المسرح التاريخي فيما بعد، دَورَها وتكونت أسطورة. ولا ننسَ ميل مؤرخينا لنسبة التطورات والأعمال الجماعية إلى أفراد حتى نسب جهد ثلث قرن من الدعوة إليه. فأصله، ونشأته، ودوره في الدعوة، كلها موضع خلاف في المصادر وعند الباحثين.

ويبدو أنه ولد في قرية قرب أصفهان، وأنه من أصل فارسي (من أب قروي وأم جارية)، وأنه نشأ في كنف عيسى بن معقل العجلي مولى له. ومع أنه يدّعي أنه حرّ فإنّ آل معقل يقولون: إنه عبد. ويبدو أنه تردد على الكوفة في خدمة سيده، وانضمَّ إلى الغلاة ابتداءً، ثم تعرف على خط الدعوة هناك. ويظهر أن الدعاة الخراسانية أخذوه (أو اشتروه) وقدموه لإبراهيم الإمام فصار مولاه، فكلف من يفقهّه في الدعوة، وغيّر اسمه الفارسي (بهزادان) وسماه عبد الرحمن وكنّاه أبا مسلم وكلفه بمهام سرية إلى الكوفة وخراسان مرات. وتوسم فيه الذكاء والقدرة، وأرسله ممثلاً إلى خراسان سنة ١٢٨هـ.

أراد إبراهيم أن يسيطر على سير الدعوة مباشرة، فأرسل مولاه وزوده بخطة عمل وأراده أن يمهد للثورة. وإبراهيم هو الذي قدر الوضع وقرر إعلان الثورة وأمر بذلك. كما أنه بعد احتلال مرو قرر تعيين قحطبة بن شبيب الطائي لقيادة القوات العباسية، فإذا كان أبو مسلم يصلح للتحرك السلمي، فإن العبقرية العسكرية هي شأن قحطبة. ويبدو إبراهيم شخصية قوية فعالة، خطت بالحركة خلال خمس سنوات من دعوة سرية إلى ثورة اكتسحت المشرق.

ولابد أن نلاحظ هنا، أن الدعوة كانت قد انتشرت قبل الثورة في منطقة أصفهان والري وجرجان وما وراء النهر. ولدينا نقود ضربت في هذه المناطق باسم الدعوة العباسية قبل إرسال أبي مسلم[1]. ويبدو أن أتباع الدعوة في هذه الجهات لعبوا دورًا

---

(١) في مرو الروذ، انظر أخبار العباس وولده، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٥. في نسا وأبيورد وآمل وبخارى وخوارزم وجرجان، انظر الطبري س٧ ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧.

فعالاً في انتصار القوات العباسية بقيادة قحطبة، وبدون ذلك يتعذر تفسير توسع قوات قحطبة وانتصاراته السريعة الكاسحة. ويبدو أن التركيز على الخراسانية وإضفاء أهمية خاصة عليهم يرجع بالدرجة الأولى إلى المنصور فيما بعد.

المجموعات التي انضمت إلى الحركة:

نادت الدعوة بالمساواة وتحقيق العدل وبالدفع عن الضعفاء من ناحية اجتماعية وكان شعارها: «ونريد أن نَمُنّ على الذين استضعفوا في الأرض...» ولئن فُهم بالضعفاء الموالي، فإن التعبير يشمل مجموعات العرب الذين لم يكن لهم نصيب في الفيء، بل ويشمل المبعدين عن السلطة العليا، كآل البيت.

وترد في المصادر وصية لأبي مسلم، على لسان إبراهيم الإمام، تدعو إلى الاعتماد على اليمن، واتهام ربيعة، واعتبار مضر العدو المباشر، ثم تتباين المصادر في بقيتها بين الأمر بقتل من يُشك فيه[١] من العرب وبين استئصالهم[٢]. وهي في مضمونها لا تتمشى وواقع الدعوة، وهناك ما يدل على أنها دعاية أموية مضادة. ومع ذلك فمن الواضح أن قاعدة الدعوة هم العرب في خراسان.

ويروي مؤلف أخبار العباس أن أبا مسلم صرح بمضمون وصية إبراهيم الإمام، أما وفد حركة نصر من عرب مرو، قال: «نعم أمرني الإمام أن أنزل في أهل اليمن وأتألف ربيعة ولا أدع نصيبي من صالحي مضر، وأحذر أكثرهم من أتباع بني أمية وأجمع إليّ العجم وأحتضنهم»[٣]. ويبدو هذا منسجمًا في أوله مع الأوضاع، ولكن الإشارة للعجم تبدو مُدخَلة في ظروفها وخاصة أمام وفد عربي، ولعلها تعبر عن تطورات تالية.

ويمكننا أن نفهم التأكيد على اليمن بعد وقوفهم ضد نصر بن سيار والحذر من أكثر مضر والذين كانوا عماد الأمويين أيام مروان، إذ أن مجلس النقباء في مرو يضم ثلاثة على الأقل من مضر. وأما ربيعة فكانوا حلفاء الأزد في الصراع.

---

(١) العيون والحدائق، ص ٣٥٨.

(٢) الطبري س٧ ص ٣٤٤. الإمامة والسياسة ج٢ ص ٢١٣. المقريزي ـ التنازع والتخاصم، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٣) أخبار العباس وولده، ص ٢٨٥.

وعند النظر لتشكيلات الدعوة، يلاحظ أن رئيس الدعوة ومقره الكوفة كان مولى دائمًا، ولهذا دلالته، فالكوفة علوية الميول وعصبيتها العربية قوية ووقفت جانبًا من الدعوة.

وأما مجلس النقباء بمرو (بعد ١١٨هـ) فقد وردتنا قوائم متعددة بأسماء أعضائه، وعند فحصها ومقارنتها نرى قائمة أقدم (الطبري، أخبار العباس) فيها ثمانية من العرب، وقائمة تالية (قائمة الطبري الثانية، البلاذري، ابن حبيب) يبدو أنها تمثل آخر مرحلة ولا يقل عدد العرب فيها عن عشرة[١].

وكان العرب أكثرية كبيرة بين الدعاة الرئيسيين[٢]. ولكن نسبة الموالي بينهم أكبر منها في مجلس نقباء مرو[٣].

وكان سليمان بن كثير الخزاعي المسؤول الأول في خراسان منذ تكوين مجلس النقباء وحتى إرسال أبي مسلم (حوالي ٨ سنوات)[٤].

ومن هذه الإشارات نرى أن القيادة والكثرة من أقطاب الدعوة عرب، ولكن الموالي ممثلون بشكل واضح. ومع أن أبا مسلم أرسل بصفته مولى الإمام منسوبًا إلى آل البيت، فاختياره له دلالته.

ومن المنتظر أن تكون القيادة عربية، ويبدو أن صلب القوات العباسية من العرب أيضًا. فهذا داود بن علي يخطب في الكوفة: «إن العرب قد أطبقت على إنكار حقنا ومعاونة الظالمين من بني أمية علينا، حتى أتاح الله لنا بهذا الجند من أهل خراسان فأجابوا دعوتنا وتجردوا لنصرنا»[٥]. وعامة الجند هم المقاتلة العرب، عرب خراسان،

---

(١) الطبري س٦ ص ٥٦٢ وس٧ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠. البلاذري ـ أنساب، ق٣ ص ٢٣٤. محمد بن حبيب ـ المحبر، ص ١٦٥. رسائل الجاحظ، ج١ ص ٢٠ ـ ٢٣. الأزدي ـ تاريخ الموصل، ج٢ ص ٢٦. أخبار العباس، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) الطبري، س٧ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠. أخبار العباس، ص ٢١٦ ـ ٢١٩.

(٣) كان الدعاة في أبيورد كلهم عربًا، وفي نسا ٤ عرب من ٦. أخبار العباس، ص ٢١٧ ـ ٢١٩. وفي مرو وهي مركز العرب كان ٤٠ من بين ٥٨ من الدعاة عربًا.

(٤) أخبار العباس، ص ٢٤٧ وما بعدها. الإمامة والسياسة، ج٢ ص ١١٣ ـ ١١٥.

(٥) البلاذري، ق٣ ص ١٤١.

بالمقابلة للعرب في الأمصار الأخرى.

ومن المناسب أن ننظر للوضع في خراسان لتقدير مشاركة العرب وغيرهم في الدعوة.

كان عرب خراسان من قبائل متعددة جاءت بالدرجة الأولى من البصرة والكوفة، وكانوا منظمين على الأخماس كالبصرة لأن خراسان تابعة لها إداريًا في الأصل، والأخماس هي: تميم، بكر بن وائل، عبد القيس، الأزد، أهل العالية. واستمر نظام الأخماس إلى أواخر الفترة الأموية باستثناء واحد، فحين اتخذ أسد بن عبد الله القسري مركزه بلخ نقل إليها العرب (من البروقان) وخلط بينهم لئلا يتعصبوا.

ومنذ العقد الثاني للقرن الثاني (بعد ولاية الجنيد ١١١ ـ ١١٦هـ) نرى الاتجاه نحو تكتل أكبر في العلاقات القبلية؛ مثل ربيعة ومضر. ويبدو أن الفتنة القبلية أدت إلى تأكيد التجمعات الكبرى الرئيسية رغم وجود الأخماس وهي مضر (تميم، قيس عيلان، وغيرها مثل كنانة وأسد) واليمانية (الأزد، خزاعة) وربيعة (بكر بن وائل، عبدالقيس).

وليست لدينا أرقام وافية عن عدد العرب. وأول إشارة تعود لسنة ٥١هـ حين حوّل زياد بن الربيع الحارثي زهاء ٥٠٠٠٠ من المقاتلة بعيالاتهم إلى خراسان، نصفهم من الكوفة والآخر من البصرة.

وزاد عدد الأزد في ولاية المهلب (٧٨ ـ ٨٢هـ) وابنه يزيد (٨٣ ـ ٨٩هـ) وارتفع شأن الأزد بهما.

وتأتي أرقام من ولاية قتيبة (٩٧هـ) ويجعلهم البلاذري ٤٠٠٠٠ من أهل البصرة و٧٠٠٠ من أهل الكوفة، والرقم الأخير يثير الشك. ومن مقارنة هذا بإشارات في النقائض (٢٤٠٠٠ من تميم) ومن ترجمة البلعمي للطبري نجد أن عدد الكوفيين كان ٤٧٠٠٠ فيكون المجموع ٨٧٠٠٠. ويؤيد هذا الرقم خليفة بن خياط الذي يجعل العرب ١٠٠٠٠٠ في أواخر أيام قتيبة[١]. وزاد العدد في ولاية يزيد بن المهلب الثانية، ويبلغ من الإشارات المبعثرة حوالي ٩٠٠٠٠ بعضهم موالي[٢].

---

(١) خليفة بن خياط، ج١ ص ٣٢.

(٢) الطبري، س٧ ص ٧٨ ـ ٨٠. انظر ابن أعثم الكوفي ـ فتوح، ج٧ ص ٢٦٨، ٢٨٨.

وترد إشارة إلى إمدادات زمن هشام للجنيد بن عبد الرحمن إذ أرسل له ٢٠٠٠٠ من مقاتلة البصرة والكوفة بالتساوي وسمح له أن يفرض لـ ١٥٠٠٠ من عرب خراسان.

ويمكن القول بأن الأعداد لم تنخفض زمن نصر إن لم تزد. وترد إشارة إلى أن عرب مرو وحدهم كانوا ٧٠٠٠٠ سنة ١٢٧هـ.

ولم يكن العرب في خراسان جميعًا من أهل الديوان، بل كانت هناك مجموعات خارجة[١]. وقد بلغ عدد أتباع الحارث بن سريج سنة ١١٦هـ ٦٠٠٠٠ أكثرهم كما يبدو من خارج الديوان[٢].

كل هذا يجعلنا نميل إلى أن عدد العرب مع عيالاتهم بخراسان تجاوز أربعمئة ألف.

وكانت مرو المركز الأول للعرب بخراسان «وفرسانهم كثير». وتحيطها قرى عربية مضرية ويمانية أكثرهم تميم، وبعضها للأزد وخزاعة وبينها تنقل أبو مسلم.

وهناك مجموعات أخرى في مرو الروذ، أكثرهم تميم، مع مجموعة مهمة من الأزد. وفي بلخ عرب من المضرية واليمانية والربعية وجلهم مقاتلة. وفي نيسابور كانت المجموعة الرئيسية زمن نصر من قيس. وكانت سرخس من مراكز ربيعة. وفي هراة مجموعات من تميم ومن بكر بن وائل.

ولم يكن وضع العرب واحدًا في خراسان، فهناك بَوْن بين الأشراف وبين عامة القبائل. ويبدو أن الأشراف كانوا يمتلكون الضياع والأموال ولهم مواليهم. ويظهر أن مصدر ثرائهم ولاية الولايات والغنائم في المغازي، ولكن الولايات كانت المصدر الأهم للثراء[٣]. وكان بعضهم مثل الكرماني يمتلك القرى أو الإقطاعات. وامتلك البعض من المقاتلة العبيد، وهم عادة من السبي، وكان عدد العبيد كبيرًا في مرو

---

(١) الطبري س٧ ص ٨٠.

(٢) الطبري س٧ ص ٩٥ ـ ٩٧. وقال مهزم بن جابر ـ خراساني ـ لابن هبيرة ـ أمير العراق ـ: «ونحن في ثغر نكابد عدوًا لا ينقضي حربهم، إنّ أحدنا ليلبس الحديد حتى يخلص صدؤه إلى جلده. وأنتم في بلادكم متفضلون في الرقاق وفي المعصفرة» الطبري، س٧ ص ٢١.

(٣) في الطبري، س٧ ص ٢٠. قال مهزم بن جابر لابن هبيرة: «وقبلنا قوم قدموا علينا من كل فج عميق، فجاؤوا على الحمرات فولوا الولايات فاقتطعوا الأموال فهي عندهم موفرة».

خاصة، وكثرتهم جعلت أبا مسلم يحاول كسبهم بعد إعلان الثورة وكوّن منهم فرقة خاصة.

أما عامة المقاتلة فكانوا يعتمدون على العطاء والرزق ويفيدون من الغزوات وكانت الغنائم كبيرة أيام قتيبة.

ويبدو أن الكثير من العرب، خاصة في منطقتي مرو ونيسابور، لم يكن في الديوان. وقد يفرض لبعضهم في أوقات الحاجة كما قد ينتدب البعض في أوقات الأزمات. ويظهر أن بعضهم اشتغل بالزراعة على الأرض. ولعل البعض عمل بالتجارة على الطريق البري المار بأواسط آسيا.

وهكذا تكونت فجوة مادية بين الأشراف وعامة القبائل. ولعل وضع المقاتلة من هؤلاء كان أفضل نسبيًا من الذين كانوا دون عطاء. وهكذا نجد الإشارات إلى الرعاع والغُتْم[1] والسفهاء في إشارات نصر بن سيار إلى عرب الدعوة، ولعلّ هذا يصدق على العامة خارج الديوان خاصة. والعامة هنا، كما في الأمصار الأخرى، أقرب إلى تقبل الدعوات المعارضة.

وكانت الحروب المتصلة مع الترك في أواسط آسيا سببًا لبقاء الصفة العسكرية للمقاتلة، وقيام نوع من الشعور بثقل الأعباء، وبنوع من النقد للمسؤولين المترفين. ومن جهة أخرى لم يبتعدوا عن الأهلين، بل تأثروا بالتقاليد والأزيار المحلية. يقول الجاحظ عن التبيؤ: «وقد نرى الناس أبناء الأعراب والأعرابيات الذين وقعوا إلى خراسان فلا نشك أنهم علوج القرى»[2]. وهذا يشعر بصلات اجتماعية حسنة.

وإذا كان التباين الاجتماعي الاقتصادي ساعد على انتشار الدعوة، فإننا نتساءل عن شكوى القبائل من الدولة.

يلاحظ ابتداء أن القبائل، في مواجهتها لخطر الترك، ولشعورهم بأنهم مجموعة حاكمة وسط الأعاجم، تولدت عندهم روابط جديدة وشعور برسالة تجاه المشركين، فهم يرون أنهم حماة ثغر الإسلام وأن جهادهم في سبيل رفع رايته وأنهم أمناء على

---

(١) جمع أغتم وهو الذي لا يفصح شيئًا. والغُتمة هي العُجْمة. مختار الصحاح ص ٤٦٩.

(٢) رسائل الجاحظ، ج١ ص ٢٢٠.

الدين كما يبدو من قصائد شعرائهم.

ولذا فهم يخافون الفتنة الداخلية، فلم ينقلوا عصبية القبائل العراقية ضد الشام، حتى أنهم لم يستجيبوا لقتيبة حين ضرب على هذا الوتر[1]، ولذا ناشد نصر الأمير الكرمانيّ الأزدي الالتفاف ضد المسودة كخط مشترك وقال: «إن الحرب كانت بيننا على الحمية وقد كانت لبعضنا على بعض فيها بقية ترجع إلى ألفة العرب وقد نجم بين أظهرنا (المسودة) من همته استئصالنا جميعًا»[2].

وهم يرون أن الغنائم ووارد البلاد حقهم، وينتظر أن يعترضوا على ذهاب بعضها إلى المركز. وهناك إشارات تؤكد ذلك. فقد رفضوا طلب أمير خراسان لمعاوية أن يصطفي كل صفراء وبيضاء، من الغنائم لأمير المؤمنين[3]. ويبدو أن إنفاق نصر أموالاً طائلة لحمل هدايا للوليد بن يزيد أثارهم، وكانت صيحة المقاتلة في المسجد الجامع بمرو «العطاء، العطاء» إشارة لإعلان التمرد وبداية الفتنة[4].

ومن جهة ثانية كانت الولاية، وما يرافقها من منافع مادية وسلطة للأمير وقبيلته، سببًا لإثارة التذمر. وقد صرح يزيد بن المهلب بذلك حين خاطب الأزد عن موقفه وموقف أبيه: «فلم ندع موضعًا يستخرج منه درهم إلاّ استعملناكم عليه وحملناكم على رقاب الناس حتى صرتم وجوهًا»[5]. ويبدو أن هذه كانت سببًا هامًا في إثارة العصبية القبلية (في خراسان) التي هي تنازع على السلطة في الفترة الأخيرة.

وكانت قبائل خراسان أهدأ من غيرها في الأمصار. ولكن أثر القبلية على السياسة العامة في خراسان، وما رافقها من تنافس على السلطة، أربكت الوضع. فآل المهلب

---

(١) قال قتيبة: «يا أهل العراق انسبوني من أنا، والله لتجدني عراقيًا ابن عراقي، حتى متى يتبطح أهل الشام في أفيئكم وظلال دياركم...» النقائض (بيفان) ص ٣٥٥. وانظر الطبري، س٦ ص ٥١٠.

(٢) أخبار العباس وولده، ص ٢٨٩.

(٣) البلاذري ـ أنساب، خط، اسطنبول، القسم الثاني، ٨٩ب ـ ٩٠أ، وانظر الطبري س٧ ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٤) الطبري، س٧ ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦. تاريخ الخلفاء ص ٥٩٤ ـ ٥٩٥.

(٥) النقائض، ص ٣٦٨.

عززوا الأزد وقربوهم. ونكبة يزيد بن المهلب كان لها أثر سلبي. واتهم أسد القسري بالانحياز لليمانية، واعتمد نصر بن سيار على المضرية وطالت ولايته، فكان لذلك أثر قوي في التذمر وفي إثارة العصبية المدمرة.

هذا هو الجو، من فجوة بين الأشراف والعامة، ووجود الكثيرين من العامة خارج الديوان، والتذمر من نقل بعض الوارد للمركز، والتنافس على السلطة والمصالح بين القبائل، مما ولَّد قلقًا اجتماعيًا واستعدادًا لقبول الدعوات، كما أدى الصراع على السلطة إلى إثارة العصبية وانتهى بالفتنة المدمرة.

وهكذا يلاحظ الاستعداد في خراسان لقبول المبادىء الثورية، كما يتبين من حركة الحارث بن سريج المرجئ (١١٥ ـ ١١٧هـ) ثم (١٢٧ ـ ١٢٨هـ) الذي اتخذ السواد شعاره (رمز الثورة على أهل الضلالة)، ودعا إلى الكتاب والسنة والبيعة للرضا[١]، ودعا نصر بن سيار «إلى جعل الأمر شورى» واعتبر استعمال أهل الخير والفضل دليلاً للعمل بالكتاب والسنة[٢]. وقد وجدت حركته استجابة واسعة من العرب خاصة (٦٠٠٠٠ جُلُّ أتباعه منهم، خاصة تميم). وقد نافس نصرًا على زعامة تميم حتى اعترف هذا بأن تميمًا لا تجتمع له مع وجود الحارث. ومع ذلك فنصر يصف أتباعه بأنهم رعاع[٣]. وتبع الحارث بعضُ أهل القرى وقليل من الدهاقين.

ومع أن حركة الحارث تنطوي على عرض إسلامي يناسب التحولات الاجتماعية والفكرية من تأكيد على العدل والمساواة، وعلى الشورى، ورفض العصبية القبلية، إلّا أنها انجرّت في السنة الأخيرة إلى دوامة العصبية القبلية فانهارت قبل سنة من قيام الثورة العباسية[٤].

أما الموالي، فقد تركزت شكواهم على عدم إشراك المقاتلة منهم في العطاء. وقد عالج هذه المشكلة هشام بن عبد الملك، ولعلها لم تُحلّ نهائيًا. وهناك شكوى من

---

(١) الطبري، س٧ ص ٩٥.
(٢) ن. م. ج٧ ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.
(٣) ن. م. ج٧ ص ٣٣١ وص ٣٣٨.
(٤) خرج بشر بن جرموز الضبي على الحارث لأنه انحرف عن طلب العدل حين تحالف مع الكرماني، «لأن هذا وجماعته يقاتلون على العصبية». انظر الطبري س٧ ص ٣٣٩.

فرض الجزية على المسلمين الجدد، وهي ظاهرة عالجها عمر بن عبد العزيز، ولكنها تتجدد وللدهاقين دور أساسي في ذلك. وقد نظر نصر في هذه المشكلة سنة ١٢١هـ فأعاد تنظيم ضرائب خراسان برفع الجزية عن المسلمين وأعاد تنظيم الخراج بصورة عادلة[1]. وعالج مشكلة السغد في ماوراء النهر، وهم في ثورة منذ أيام أشرس (١١٠هـ)، وتتعلق برفع الجزية عن المسلمين واتفق معهم[2]، وحاول تخفيف الخراج وتحسين أساليب الجباية[3]. وقد لا تكون تدابيره في مصلحة الدهاقين ولكنها حسنة بالنسبة لعامة السكان.

وأما الدهاقين ـ رؤساء القرى ـ فكانوا يتولون الجباية وكان عليهم جمع الجزية المشتركة وهي محددة، ولذا كان انتشار الإسلام في غير صالحهم فكانوا يتلاعبون في الجباية ويعملون على أخذ الجزية من المسلمين. وكان العرب لا يرتاحون لتوليهم الجباية لأسباب مالية. ولكن يبدو أن وضع الدهاقين ضعف في أواخر العصر الأموي بسبب انتشار الإسلام، وانضم بعضهم إلى الثورة. ومن جهة ثانية كانت أساليب الدهاقين مصدر شكوى وتذمر.

إن إصلاحات نصر جاءت متأخرة، كما أنها عالجت مشاكل تكررت في الماضي ومن المتعذر تحديد مدى الثقة التي أورثتها.

يلاحظ أن الثورة بدأت في القرى العربية، وهذا لا يعني أن الأتباع كلهم عرب بل يشعر بأنهم كانوا السندَ القوي لها. ومع أن وجهة الدعوة منافية للعصبية إلاّ أنها أفادت منها لحماية الأتباع أولاً، ثم للحصول على حلفاء لها.

وكان التدقيق في قبول الأتباع قويًا حتى الاستيلاء على مرو، وبعدها فتح الباب وتضخمت الأعداد بانضمام مجموعات من العرب خاصة. وتشير الأخبار إلى دخول الكثير من اليمن وربيعة والأعاجم، لدوافع مختلفة «من بين متدين بذلك أو طالب

---

(١) الطبري، س٧ ص ١٧٣ ـ ١٧٤ . تاريخ الخلفاء ص ٤٥٨ .

(٢) ن. م. ج٧ ص ١٧٢ .

(٣) ابن أعثم ـ الفتوح، ج٨ ص ١٠٧ . الطبري، س٧ ص ١٥٨ . يقول الطبري: «عمرت خراسان عمارة لم تعمر قبل ذلك مثلها ووضع الخراج وأحسن الولاية والجباية» .

بذحل[1] أو موتور يرجو أن يدرك بها ثأره»[2] (ولدينا أمثلة في مرو وجرجان خاصة حين فتح الباب لمن يريد المشاركة في القتال جنب المسودة. والأرقام ـ على عدم دقتها ـ تؤيد ذلك. فلم يصل عدد الأتباع ١٠٠٠٠ عند دخول مرو، ولكن قوات قحطبة بلغت ٧٠٠٠٠ عند خروجه منها «من رجال الشيعة وأهل اليمن ورؤساء خراسان». وحين بلغت القوات العباسية أصفهان كانت في حدود ٤٠٠٠٠ في حين كان مع أبي مسلم ٤٠٠٠٠ آخرون. وواضح أن جماعات من هؤلاء كانوا من الموالي.

وكانت القيادات العسكرية على العموم عربية، فبين العدد الكبير من قادة الكتائب لا نرى إلّا اثنين من الموالي (بسام بن إبراهيم، خالد بن عثمان على حرس أبي مسلم). ولكننا نجد بعضهم على الدواوين (كامل بن أبي كامل على ديوان أبي مسلم، أبو الجهم بن عطية على ديوان قحطبة).

أمّا بين الأتباع فترد الإشارات إلى الموالي في مناسبات عدة. فنصر في رسالة لمروان يشير إلى «من تجمع من شرار العجم وسقاط العرب» مع أبي مسلم[3]. بل إن أبا مسلم حاول بعد الثورة أن يجذب حتى العبيد بوعدهم بالحرية، وكوّن لهم قيادة خاصة[4]. وبينما كانت القوات الأموية في الغالب من الفرسان، نلاحظ كثرة المشاة بين المسودة وكثير منهم مَوالٍ. وكانت لهم مهارة في رمي السهام من الأقواس المخمسة الشهيرة (بنجكاه). وترد إشارة إلى الموالي الذين يحملون الخشب ويركبون الحمير في قوات المسودة، بل وكان فيمن دخل الكوفة من يتحدث بالفارسية عادة.

وكان يطلق على هؤلاء جميعًا تعبير الخراسانية، ولكن من الواضح أن العرب من أهل خراسان كانوا محورها، ومن هنا ثناء داود بن علي على دورهم بالقياس إلى بقية العرب. وهذا أيضًا يفسر قسوة قحطبة بن شبيب الطائي على العرب الخراسانيين الذين بقوا موالين للأمويين مع نصر وبعده.

---

(١) الذحل: الحقد والعداوة. يقال: طلب بذحله أي بثأره والجمع ذحول. مختار الصحاح، ص ٢٢٠.

(٢) أخبار العباس، ص ٢٨٥.

(٣) ن. م. ص ٢٩ وانظر ص ٢٨٧.

(٤) الطبري، س٧ ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧. أخبار العباس ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ وص ٢٩٠.

ومن ناحية اجتماعية تكثر الإشارات إلى المسودة «بأنهم علوج وأغتام وسقاط العرب والموالي» أو «شرار العجم وسقاط العرب» كما وصفهم مروان ، أو «الأغتام وسقاط العرب» كما وصفهم محمد بن نباتة. ولكن هذه الأوصاف الممزوجة بالشتم لن تغفلنا عن طبيعة تكوينهم.

فبين المسودة جماعة من أهل الديوان (سليمان، بكير) وبينهم بعض من «يغزو مغازي خراسان»، وكان بعضهم من «الوجوه» وبعض أشراف الفرس (كخالد البرمكي»[١].

وبين شخصيات الدعوة مجموعة من الأغنياء من ملاك الأراضي والقرى (مثل سليمان بن كثير، خالد بن إبراهيم، طلحة بن زريق، وخالد بن عثمان[٢]، والعلاء بن حريث).

ويذكر خالد بن برمك الواسع الثراء. وهناك بعض التجار والمتمولين مثل أبي سلمة (تاجر صيرفي)، وموسى بن سريج السراج تاجر الجلود وبكير بن ماهان. وهؤلاء قدموا الكثير لتمويل الدعوة وخاصة في الفترات الأولى.

وهكذا يتبين أن قيادة الحركة كانت لحد كبير بين جماعات متمولة، وهم إن لم يكونوا من الأشراف فإنهم من فئة مالية نشطة من التجار وأصحاب الثروة، وكان في الحركة تعبير عن آمالهم وقدرتهم المالية.

ولكننا لا ننسى أن جمهرتهم كانوا من عامة القبائل، وأكثرهم ابتداءً ممن ليس في الديوان (سقاط العرب) كما أن جمهرة الموالي كانت من العامة والفلاحين، بل إن وصفهم بالأغتام وشرار العجم لا يعني غير ذلك.

قامت الدعوة العباسية على مفاهيم إسلامية، قادها ونظمها العرب، وكانوا عماد قوتها العسكرية، ولكنها انطلقت من مفهوم المساواة والعدل، وشارك فيها الموالي كما شاركوا في الأحزاب السياسية الأخرى. ولم تنجح إلا بالروح القتالية لعرب خراسان، وبسبب الفتنة المدمرة فيها والثورات الخارجية وغيرها في الشام والجزيرة والعراق في الفترة نفسها.

---

(١) أخبار العباس، ص ٣٣٣.

(٢) انظر الطبري، س٧ ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

خاتمة:

إن الثورة انتهت بنقل السلطة إلى العباسيين وإلى إنشاء عاصمة جديدة تمثل الوجهة الإسلامية للدولة الجديدة.

واستمر التنظيم الإداري في الدواوين والولايات على الأسس نفسها، واتجه للمركزية.

وأحدث جيش نظامي، بدل القوات القبلية، وكان الجيش من فرق خراسانية، جُلُّهم عرب ومن فرق عربية خاصة من اليمانية.

وبرزت فئة ناشئة أيام الأمويين هي فئة التجار ليتسع دورها ولتصبح قاعدة النشاط الاقتصادي.

واتجه العرب تدريجيًا إلى الاستقرار على الأرض في الريف، وكان لذلك أثره الكبير في تعريب الريف وفي اتخاذ البلاد العربية طابعها.

وفتح الباب في الإدارة للموالي، وكان رمز ذلك الوزير من غير العرب جنب الخليفة العباسي. وبعد أن كانت الدولة تعتمد أساسًا على العرب في الإدارة، صارت القاعدة إسلامية، وتابع التطور الثقافي سيره، فاكتملت خطوط الثقافة العربية الإسلامية خلال القرن الأول، وسادت العربية واغتنت بعدئذ بالترجمة التي صارت الرافد الثالث جنب الدراسات العربية والإسلامية.

وكانت الثورة العباسية قد جمعت قوى مختلفة في مرحلتها الأخيرة تتباين وجْهاتها، وتمثلت في حركات مضادة؛ ثورات الخرمية في إيران، حركة الزنادقة والشعوبية والصراع الفكري الواسع الذي أدى إلى تعزيز الإسلام وإلى دعم العربية لغة القرآن وبالتالي إلى تركيز وإغناء الثقافة العربية الإسلامية.

وبعد أن كان الولاء ضرورة اجتماعية، لضمان مكانة في التركيب الاجتماعي، لم يعد كذلك، ما دامت الدولة المركزية توفر ذلك. واقتصر الأمر على موالي الاصطناع، موالي الدولة. وبقي النسب العربي مهمًا، ولكن الاتجاه صار نحو التأكيد على رابطة اللغة والثقافة بين العرب في إطار إسلامي. وكانت الدولة الأموية تعتمد على الأشراف العرب وخاصة سادة القبائل الشامية، وكان للرأي العام أثر. ولكن العباسيين أكدوا على أن مصدر السلطة إلهي، وأنهم يستندون إلى الشرعية ـ العائلة المختارة ـ وبالتالي

ركزوا مفهوم الوراثة في التطبيق، ولذا استندوا إلى صنائعهم من الموالي والبيروقراطية الإدارية محل الأشراف العرب. ومع أنهم أشركوا الموالي، فإن جُلّ تعاونهم كان مع الأشراف الفرس من أتباع الدعوة ومن مؤيديهم من أهل خراسان خاصة.

ولكن تجربتهم في محاولة التعاون مع الأشراف الفرس لم تدم إلا أقل من قرن واختلّ التوازن، وخاصة بعد إخراج العرب من الديوان، وبعد الفتنة بين الأمين والمأمون مما جرّ الخلافة للاعتماد على المماليك وإلى انهيار الأسس السياسية للدولة.

وزالت وحدة الأمة / الدولة، وظهر أكثر من كيان سياسي، وكان بداية التجزئة.

***

بغداد في القرن الثالث الهجري

ـ يقول اليعقوبي (٣هـ / ٩م): «وذكرت بغداد لأنها. . . المدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها سعةً وكبرًا، وعمارة، وكثرة مياه، وصحة هواء»[١].

بدأ تأسيس المدينة الإسلامية لأغراض عسكرية، كما في دور الهجرة، مثل الكوفة والفسطاط والقيروان، وهي مفتوحة دون أسوار، أو لأغراض عسكرية وإدارية مثل واسط، ولها أسوار، أو لتكون مركزًا لكيان جديد مثل بغداد.

وكان للمدينة الإسلامية ابتداءً مركزان، المسجد الجامع ودار الإمارة، وحولهما رحبة فسيحة، وفيها ـ عادة ـ تقوم الأسواق المركزية.

أنشئت بغداد لتكون رمزًا لدولة جديدة ومركزًا إداريًا وعسكريًا لها.

واختير الموقع بعد التحري لاعتبارات اقتصادية ودفاعية، وروعي فيه طيب الهواء ووفرة المياه والقنوات، ويحيط به ريف غني، ويقع على طرق التجارة. وهذا يوفر التمويل اللازم للجند والناس. وشكل دجلة وشبكة القنوات في الموقع موانع طبيعية أمام أية هجمات خارجية[٢].

وكان للاعتبارات الأمنية دورها في تخطيط المدينة المدورة (٤٥ ـ ٤٩هـ / ٧٦٢ ـ ٧٦٦م)، والتأكيد على التحصينات فيها واضح. فالمدينة المدورة تبدو قلعة يحيط بها خندق ماء، يليه سوران كبيران، ثم حائط عادي حول الرحبة الداخلية. وفي وسط الرحبة قصر الخليفة (باب الذهب) والجامع، وحول الرحبة دور أولاد المنصور والدواوين وبيت المال. وفي الرحبة مقر صاحب الشرطة ومقر رئيس الحرس وخزانة السلاح، فهي مركز الحكم والإدارة.

وبين حائط الرحبة والسور الثاني منازل القواد والخاصة والأولياء. وترك ما بين السور الأول والثاني فراغًا للأغراض الدفاعية.

---

(١) البلدان، ٢٣٣.

(٢) الطبري، س٣ ص ٢٧٢ وما بعدها.

وللمدينة المدورة أربعة أبواب، باب خراسان في الشمال الشرقي، وباب الشام إلى الشمال الغربي، وباب الكوفة إلى الجنوب الغربي، وباب البصرة إلى الجنوب الشرقي، وهي نهايات طريقين متعامدين يبدآن من السور الخارجي، يخترقان المدينة وينتهيان عند حدود الرحبة.

وعلى كل باب من أبواب المدينة الأوائل والثواني باب حديد ضخم. كما أن «على كل سكة من طرفيها الأبواب الوثيقة ولا تتصل سكة منها بسور الرحبة التي فيها دار الخلافة.

ويتوج قصر المنصور (باب الذهب) قبة خضراء، ترتفع ثمانون ذراعًا (ح ٥٣ م) عن الأرض، وعلى رأسها تمثال فرس عليه فارس، «وكانت هذه القبة تاج بغداد وعلم البلد ومأثرة من مآثر بني العباس عظيمة»[١].

ويبدو أن المدينة المدورة وأبنيتها وقصورها استمرت قائمة حتى القرن الرابع الهجري، فحين ثارت العامة سنة ٣٠٧هـ/ ٩١٨م وكسرت الحبوس وأفلت المساجين أغلقت أبواب المدينة وأخذوا جميعًا.

كما أنّ القبة الخضراء استمرت قائمة إلى سنة ٣٢٩هـ/ ٩٤١م[٢].

يبدو أن الخليفة عني كثيرًا بتخطيط المدينة وشارك فيه.

وهناك من يحاول ربط خطة المدينة المدورة بنماذج امبراطورية سابقة دون أن ينظر في أي تراث عربي سابق، وهذا ما لا أثر له في المصادر، كما أنه يغفل أن المنصور أراد إنشاء مدينة إسلامية تجسد دعوة جديدة هي الدعوة العباسية التي استمرت في العصر العباسي الأول.

ويلاحظ أن أبعاد القصر والجامع في المدينة هي أبعاد القصر والجامع في واسط، وأن القبة الخضراء كانت تعلو قصر الحجاج فيها.

---

(١) انظر اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٣٨ وما بعدها وص٢٤١. ابن الفقيه ـ بغداد، ص ٤١ ـ ٤٢. الخطيب البغدادي، ج١ ص ٦٨ وما بعدها. والذراع = ٥،٦٦سم.

(٢) المنتظم، ج٦ ص ٣١٧. والصولي ـ أخبار الراضي، ص ٢٢٩. ولاسنر ـ ترجمة صالح العلي ـ خطط بغداد، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

كما أن البناء على جانبي النهر، وإقامة مسجد جامع في كل جانب حصل لأول مرة في واسط[1].

جعلت محلات السكن خارج الأسوار وخططت على أرباع حسب وضع أبواب المدينة. وكل ربع تحت إشراف قائد، يساعده أحد موالي الخليفة، ومهندس[2]. وفي كل ربع أرباض وقطائع ودروب، (وفيما بعد صار لكل ربع صاحب أو رئيس يشرف عليه). وجعلت الأرباض للجند ولجماعات أثنية أو مهنية، ولكل ربض رئيس أو شيخ يمثله. وأعطيت قطائع إلى القواد والصحابة والموالي.

وينتظر أن يعنى المنصور بإسكان قواته، ويظهر أن الضواحي الشمالية الغربية (بين باب الشام وباب خراسان) كانت في الأساس لهم، ويشار هناك إلى قطائع لكثير من القادة مع مواطن جندهم وفق الأصل الجغرافي[3].

وبلغت هذه القوات زمن المقتدر ـ حسب الخطيب البغدادي ـ ١٦٠٠٠٠ فارس وراجل، يضاف إليها أعداد من الغلمان وفرق الحراسة في القصر[4].

ويلاحظ ابتداءً الاهتمام بتخطيط الشوارع لتكون واسعة لحركة الناس والنقل، فتكون الشوارع خمسين ذراعًا والدروب ستة عشر[5]. ويبدو أنه حصل تجاوز عليها فعاد المنصور سنة ١٥٧هـ / ٧٧٤م وأمر بأن تكون الشوارع بمدينة السلام أربعين ذراعًا وبهدم الأبنية المتجاوزة، ولكن ذلك تغيّر فيما بعد نتيجة اضطراب الأمن، وربما لتأثير الجو وغير ذلك لتصبح الطرق ضيقة وملتوية[6].

وعني بإنشاء المساجد والحمّامات بما يكتفى بها في كل ناحية ومحلة. وهي من مميزات مدينة إسلامية. وقد اهتم المؤرخون بتقديم إحصاءات (تقديرية) لعدد

---

(١) انظر: Lassner, The Shaping of Abbasid Rule, p 174 off.

(٢) اليعقوبي ـ بلدان، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٣) ن. م. ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

وانظر Lassner, The Shaping p 208 off. الخطيب ج١ ص ٨٥. سهراب، ص ١٣٤.

(٤) الخطيب، ج١ ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٥) اليعقوبي، ص ٢٥٠.

(٦) الخطيب، ج١ ص ٨٠.

المساجد والحمّامات في بغداد في فترات مختلفة وكأنها مقياس لتوسع المدينة أو ازدهارها[1].

ـ وللأسواق دور مهم، وكان المركز الأول لها ضاحية الكرخ جنوب الصراة، حيث وجد سوق أثناء بناء بغداد. وكان المنصور اتخذ أسواقًا للمدينة في الطاقات على جانبي الطرق الرئيسية بعد السور الثاني (الكبير)، ولكنه أخرجها سنة ١٥٧هـ / ٧٧٤م، لاعتبارات أمنية تحاشيًا لشغب العامة أساسًا، ولتسلل الغرباء، ونقلها إلى الكرخ، ما بين الصراة ونهر عيسى وأشرف على تخطيطها، «ورتب كل صنف منها في موضعه». وليبعد العامة عن مركز المدينة بنى لأهل الأسواق مسجدًا في الشرقية (شرقي الصراة) يصلون فيه الجمعة[2].

ـ ويبدو أن فكر المنصور تطور إذ بدأ سنة ١٥١هـ / ٧٦٩م ببناء الرصافة للمهدي، بموازاة المدينة المدورة على الجانب الشرقي من دجلة، وهو مشروع ضخم أتم بعد ثمان سنوات، محوره القصر والجامع. وأحيطت الرصافة بخندق ماء وسور، وهناك ميدان للعرض وبساتين.

قد لا يكون لإنشاء الرصافة صلة بعدم كفاية الجانب الغربي بالحاجات المدنية وغيرها. ويشير الطبري إلى فكرة المنصور بتقسيم الجيش بين جانبي دجلة ليستطيع مواجهة قسم بالآخر في حال تحرك أحدهما. فهل نظر المنصور إلى مثل واسط؟ وأنشيء الجسر الرئيسي بموازاة باب خراسان ليربط المدينة بالرصافة[3].

ولتوفير الماء أجريت قنوات تأخذ أساسًا من النهروان وتسير في الجهة الشرقية.

وتبدو فكرة الرصافة مماثلة لفكرة المدينة المدورة، فهي أساسًا «عسكر المهدي»، وأعطيت فيها قطائع للقواد وللموالي ولبعض كبار المسؤولين «وبين القطائع

---

(١) انظر ابن أبي الربيع ـ سلوك المالك، عن شروط إنشاء المدن، ص ١٥٢. واليعقوبي، ص ٢٥٠.

(٢) الطبري، س٣ ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤. الخطيب، ج١ ص ٨٠. لاسنر، ترجمة صالح العلي، خطط بغداد، ص ١٥٨. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٩٥.

(٣) الطبري، س٣ ص ٣٦٤ وما بعدها. الخطيب، ج١ ص ٨١ ـ ٨٣.

منازل الجند وسائر الناس من التناء ومن التجار»[١].

والتفت المهدي إلى توفير الأسواق فأمر سعيد الحرشي أن يبني له سوقًا قرب الجسر الأوسط ـ في جهة باب الطاق وحوّل إليه كل ضرب من التجارات والصناعات ليوازي الكرخ[٢].

وفي ١٥٨هـ / ٧٧٥م أنشأ المنصور قصرًا جديدًا (الخُلد) على دجلة أسفل باب خراسان، وعنده ميدان للعرض. فهل أراد أن يتوسط بين المدينتين؟

ـ تتخلل منطقة بغداد شبكة من القنوات بعضها موجود قبل تأسيس بغداد، وهي تروي الطساسيج المحيطة بها، ومنها اشتقت قنوات بغداد. وقد أجريت ابتداءً قناة تأخذ من نهر كرخايا الآخذ من الفرات إلى موقع المدينة المدورة. ولما توسع البناء في بغداد أجرى المنصور قناتين: الأولى من نهر دجيل (الآخذ من دجلة) ويسقي المنطقة شمال بغداد والجزء الشمالي منها، والثانية نهر كرخايا، وتتفرع منه قنوات للجانب الغربي[٣]. وكانت هذه القنوات تدخل المدينة والجانب الغربي وتنتشر في الشوارع والدروب والأرباض.

أمّا قنوات الجانب الشرقي فتأخذ أساسًا من النهروان، وينوه بنهر بين، ونهر موسى ونهر المهدي ونهر المعلّى ونهر الفضل وهي وما يتفرع منها تسقي ريف الجانب الشرقي ومحلاته السكنية، ويبدو أن قصور الخلافة أنشئت عليها لأن هذه القنوات تنتهي عندها أو تمر بها.

وكانت هذه القنوات قائمة في القرن الثالث الهجري، ولكن بعضها درس بعدئذ[٤].

ـ توسعت بغداد بسرعة، ويلاحظ أن سكانها ابتداءً جاؤوا من الخارج، من رجال الدولة الجديدة وجندها ومن التجار والحرفيين. وشارك في بناء المدينة ابتداء حوالي

---

(١) انظر اليعقوبي، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣. الخطيب، ج١ ص ٨٢ وما بعدها.

(٢) اليعقوبي، ص ٢٥٤. الخطيب، ج١ ص ٩٣.

(٣) الخطيب، ج١ ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٤) انظر سهراب ـ عجائب، ص ١٣٠ ـ ١٣٤.
Le Strange - Description of Mesopotamia and Baghdad, J.R.A.S. 1895 pp. 21 off. الخطيب، ١١٤ ـ ١١٥.

مئة ألف من المهنيين والعمال، بقي قسم منهم. كما أن التوسع في سكان المدينة كان أساسًا من القادمين من الخارج، أما الهجرة من القرى المجاورة فلا تكاد تذكر.

وهنا تكثر الإشارات إلى الأسواق والقصور. يتحدث اليعقوبي عن النشاط التجاري قائلاً: «وانتقل إليها من جميع البلدان القاصية والدانية فليس فيها أهل بلد إلا ولهم محل ومتجر». فمنذ زمن المنصور لم تعد الأسواق تفي بحاجات التجار في الكرخ فطلبوا السماح لهم ببناء الحوانيت والمحال التجارية من أموالهم فقبل طلبهم «واتسعوا في البناء والأسواق»(١).

ويتحدث اليعقوبي عن اتساع أسواق الكرخ في زمنه (٣هـ/ ٩م) فيذكر أن في الكرخ السوق العظمى ممتدة بمقدار فرسخين (الفرسخ = حوالي ٦كم) وعرض فرسخ، لكل تجار وتجارة شوارع معلومة لا يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة، وكل سوق مفردة، وكل أهل منفردين بتجاراتهم. وينوه بسوق الوراقين وفيها أكثر من مئة حانوت(٢).

ويشير اليعقوبي إلى سوق باب الشام، «وهي ـ في زمنه ـ سوق عظيمة فيها جميع التجارات والبياعات ممتدة ذات اليمين وذات الشمال».

ويتحدث عن ربض حرب في زمنه «وليس ببغداد ربض أوسع ولا أكبر ولا أكثر دروبًا وأسواقًا في الحال منه»(٣).

وفي الجانب الشرقي ظهرت أسواق كبيرة، منها السوق العظمى في باب الطاق، التي تجتمع فيها أصناف التجارات والصناعات. وينوه بسوق الوراقين وهي كبيرة وتعقد فيها عادة مجالس العلماء والشعراء. وحين وقع بها حريق سنة ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م احترق منها ألف حانوت كانت مملوءة متاعًا(٤).

وقد تحدّث أبو الوفا بن عقيل فيما بعد (في القرن الخامس هـ/ ١١م) بفخر

---

(١) البلدان، ٢٣٣ ـ ٢٣٤. الطبري، س٣ ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.
(٢) البلدان، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.
(٣) ن. م. ص ٢٤٨.
(٤) ن. م. ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

واعتزاز عن محلة باب الطاق وأسواقها[١].

وفي الجانب الشرقي سوق خضير (لعلها توسع لسويقة خضير)[٢] وتباع فيها طرائف من سلع الصين وغيرها من السلع النادرة.

ثم سوق يحيى قرب مشهد أبي حنيفة، وهي سوق جامعة[٣].

ولن نغفل الإشارة إلى أسواق مؤقتة، يومية أو أسبوعية تقام في ساحات مكشوفة، يأتي الباعة إليها من القرى المجاورة[٤].

وكانت غلة أسواق بغداد (مع رحا البطريق) زمن اليعقوبي اثني عشر مليون درهم سنويًا[٥].

وتوسع الجانب الشرقي في الرصافة، ونشأت الشماسية إلى الشمال، كما بنيت قصور ودور جنوب الجسر الرئيسي وشرقيه في بقعة واسعة صارت تعرف بالمخرم.

وإلى الجنوب سوق الثلاثاء، أقيم هناك جسر يربط سوق الثلاثاء بالكرخ وله أهمية لحركة النقل التجاري.

وبعد عودة الخلفاء من سامراء سنة ٢٧٨هـ / ٨٩٢م اتخذوا بقعة جنوب المخرم وفي سوق الثلاثاء لإقامة قصورهم وملحقاتها.

وصار لبغداد ثلاثة جسور: جسر أمام باب الطاق وهو الأوسط والرئيسي، وجسر إلى الأعلى جهة الشماسية، والثالث إلى الجنوب يربط سوق الثلاثاء بالكرخ[٦].

- تبرز الاعتبارات الأثنية والجغرافية والمهنية في توزيع سكان بغداد، فإلى الشمال من المدينة المدورة تتركز في ربض حرب جماعات من خراسان وما وراء النهر، ينسبهم اليعقوبي إلى مواطنهم الأصلية «وأهله أهل بلخ وأهل مرو وأهل الخُتَّل

---

(١) جورج مقدسي - خطط بغداد، ص ١٨٥ - ١٨٧.

(٢) الخطيب، ج١ ص ٩٤.

(٣) المنتظم، ج٦ ص ١٤٦. وانظر اليعقوبي ص ٢٥٥ - ٢٥٦. وابن الفقيه - بغداد، ص ٥٦ - ٥٧.

(٤) الكبيسي - أسواق بغداد، ص ٨٩.

(٥) البلدان، ص ٢٥٤.

(٦) انظر لاسنر، ترجمة صالح العلي، خطط بغداد، ص ٢٨٨ - ٢٩١.

وأهل بخارى وأهل أسبيشاب وأهل استاختج وأهل خوارزم، ولكل أهل بلد قائد عسكري ورئيس للشؤون المدنية»[١].

ويركز ابن الفقيه الحديث فيشير إلى مربعة الفرس وربضهم وبجوارهم ربض الخوارزمية ودرب البخارية وقطيعة البغيين (وهم من قرية من قرى مرو الروذ)[٢].

وإذا كان جل المذكورين من الجند، فإن سوق باب الشام للتجار، ولعل جلهم من نفس المناطق. وهنا «كل درب ينسب إلى أهل بلد من البلدان ينزلون جنبتيه جميعًا» وقرب باب الشام قطائع السرخسية. ولعل هذا الوضع يفسر ميل أهل المحلات في شمال المدينة وجوارها إلى طاهر بن الحسين قائد المأمون أثناء حصاره لبغداد[٣].

وهناك مجموعات عربية جنوب المدينة المدورة وغربها. فعلى الصراة أمام باب البصرة قطيعة الصحابة «وكانوا من سائر قبائل العرب من قريش والأنصار وربيعة واليمن»[٤]. وهناك دور الأشاعثة (وهم يمانية) بين الصراة والخندق[٥].

ويشار إلى قطيعة الأنصار، جاء بهم المهدي (٥٠٠) من المدينة ليكونوا حرساً له وأنصارًا، فلهم قطيعتهم[٦]. وتذكر دور القحاطبة بين شارع باب الكوفة وباب الشام غرب المدينة[٧].

إن إشارات اليعقوبي للسكان تبدأ بأيام المنصور وتنتهي بأيامه (القرن ٣هـ / ٩م). فهو يذكر أن بغداد سكنها من أصناف الناس وأهل الأمصار والكور وانتقل إليها من جميع البلدان. . »[٨].

وإلى يمين الخارج من باب الكرخ قطيعة الربيع بن يونس، وفيها تجار خراسان

---

(١) البلدان، ص ٢٤٨.
(٢) ابن الفقيه، ص ٤٢ ـ ٤٧.
(٣) المسعودي، ص ٢٦٦٠ ـ ٢٦٦١.
(٤) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣. الخطيب، ج١ ص ٥٩.
(٥) ابن الفقيه ص ٤٥، الخطيب، ج١ ص ٨٢.
(٦) الطبري، س٣ ص ٢٨٤.
(٧) ابن الفقيه، ص ٤٤. سهراب، ص ١٣٢.
(٨) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٣٣.

من البزازين وأصناف ما يحمل من خراسان من الثياب. «وفي ظهر قطيعة الربيع منازل التجار وأخلاط الناس من كل بلد يعرف كل درب بأهله وكل سكة بمن ينزلها[١].

ويشار إلى خطط في الجانب الغربي لأناس من مدن عربية، مثل أهل واسط على (نهر كرخايا) وفي الجوار درب للكوفيين[٢]. وكان للبصريين مسجد بدرب الزعفران، ولا بد أنها منطقة سكن لهم[٣]. ويذكر درب الدمشقيين في الكرخ قرب دجلة[٤]. وللأنباريين إقطاع ولهم مسجد ينسب إليهم لكثرة من أقام منهم هناك[٥].

وتنسب بعض الدروب والمحلات إلى أصحاب مهنة مثل درب القصارين، ودرب الأساكفة، ومحلة البزازين، وأصحاب الطعام[٦].

ويشار إلى محلات متخصصة بصناعة ما مثل محلة التستريين، في الجانب الغربي، سكنها أناس من تستر تعمل فيها الثياب التسترية، ومحلة دار القز ويصنع فيها الورق، ومحلة العتابيين التي اشتهرت بصناعة الثياب العتابية[٧].

إنّ جل سكان بغداد كانوا مسلمين على اختلاف مذاهبهم. وهناك أهل الذمة من النصارى واليهود، وكانوا عادة منتشرين في أحياء بغداد، ومع ذلك صارت لهم محلات خاصة.

ترد إشارات إلى قطيعة النصارى في الكرخ كان المنصور أقطعهم إياها[٨].

وفي منطقة بغداد وجدت مجموعة من الأديرة، كانت بحدائقها تعتبر أماكن للنزهة وتحدث عنها الشابشتي[٩]. وكان في موقع بغداد، على دجلة، دير يدعى الدير

---

(١) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢) سهراب، ص ١٣٣. الخطيب، ج١ ص ١١٣ وج٤ ص ٤٥٥.

(٣) الخطيب، ج٣ ص ٢٥٥.

(٤) ابن الفقيه، ص ٤٣.

(٥) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٤٥. الخطيب، ج١ ص ٨٩.

(٦) ابن الفقيه، ص ٧٩. الجهشياري ص ٢٨٩. الخطيب، ج١ ص ٩٠.

(٧) طيفور ـ تاريخ بغداد، ص ٢٧٣. ياقوت، ج٢ ص ٣١، ٤٢١.

(٨) ابن الفقيه، ص ٤٤. الخطيب، ج١ ص ٩١.

(٩) الديارات، مثلاً ص ٣، ١٤، ٢٨، ٥١، ٦٩ ـ ٧٠.

العتيق، نزله الجاثليق رئيس النصارى النساطرة[1].

وكما كانت بغداد مقر جاثليق النصارى، كانت مقر رأس الجالوت رئيس الطائفة اليهودية.

وكان لأهل الذمة حرية العمل والمشاركة في المهن، ويبدو أنهم تركزوا في بعض الأعمال.

يقول الجاحظ عن النصارى: «إنّ منهم كتّاب السلاطين وفرّاشي الملوك وأطباء الأشراف والعطارين والصيارفة»[2]. كان أطباء الخلافة عادة من النصارى ولهم منزلة خاصة. وشارك النصارى في حركة الترجمة العلمية من السريانية واليونانية. وكان منهم في القرن الثالث الهجري الصيارفة وكتّاب في الدواوين.

وترد إشارة إلى درب اليهود. ويشير الجاحظ إلى مهن اليهود قائلاً: «ولا تجد اليهودي إلّا صبّاغًا أو دبّاغًا أو حجامًا أو قصابًا أو شعّابًا»[3]. ولكنهم دخلوا التجارة والصيرفة. وقد أقام علي بن عيسى في وزارته الأولى (٣٠٠ ـ ٣٠٤هـ/ ٩١٢ ـ ٩١٦م) جهبذين يهوديين لتسليف الدولة ما تحتاجه، فكان ذلك بمثابة مصرف رسمي استمر ست عشرة سنة[4].

ـ تبين أن الناس عاشوا في الدروب والمحلات تربطهم روابط ولاء خاصة مثل الأصل المشترك من مدينة أو عشيرة أو مهنة واحدة أو هوية أثنية، ثم جدّت الصفة المذهبية. ويظهر دور هذه الروابط في الفترات الصعبة حين يتضامن أهل الحي / الدرب ويتخذوا موقفًا موحدًا، أو يختاروا شيخًا يقودهم.

ـ قسمت بغداد الغربية ابتداءً إلى أرباع، ولكل ربع رئيس (صاحب، شيخ) يشرف عليه. بدأ هذا أيام المنصور وكان على صاحب الربع أن يشرف على توزيع القطائع والسكن وعلى إقامة الأسواق وبناء الحمّامات. استمرت وظيفة صاحب الربع في القرن

---

(١) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٧٥. ابن الفقيه ـ البلدان، ص ٣١.

(٢) ثلاث رسائل باعتناء فنكل ـ الرد على النصارى، ص ١٥.

(٣) ن. م. ص ١٧.

(٤) الصابي ـ الوزراء، ص ٩٠ و٩٢ ـ ٩٣. الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي، عن دور الجهابذة، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

الثالث الهجري ويبدو أنه صار له سلطة إدارية، ليشرف على الأوضاع العامة في ربعه. ويرد ذكر أصحاب الأرباع بين الموظفين في قائمة نفقات المعتضد (ت ٢٨٩هـ / ٩٠٢م)[١].

ومن جهة ثانية كان لكل ربض ومحلة شيخ أو رئيس، كما يشار إلى وجود رئيس وقائد لكل أهل بلد[٢].

وكان شيخ الربض يمثل أهله أمام السلطة وهي تعترف به ولا تعينه. وعن طريقه كانت السلطة تتعرف على شؤون الربض أو المحلة. وقد تزداد مسؤولية شيخ الربض ودوره في أوقات الاضطرابات، ففي حصار بغداد سنة ١٩٨هـ / ٨١٣م ضمن مشيخة من أهل الأرباض حسن سلوك نواحيهم أمام طاهر بن الحسين[٣].

وفي حصار بغداد حين انتقل المستعين إليها سنة ٢٥١هـ / ٨٦٤م استاء ابن طاهر من تصرف بعض العامة فتعهد جماعة من مشايخ الحربية والأرباض بحسن سلوكها[٤].

وفي فترة غياب السلطة قد ينظم أهل الربض أنفسهم ويختارون من يرأسهم، كما حصل عام ٢٠١هـ / ٨١٦م، لحفظ ممتلكاتهم وأنفسهم وتثبيت الأمن[٥].

وقد يكون لشيخ الربض دور اجتماعي، فيحضر مثلاً مناسبات عقود زواج أو يكون له مجلس يجتمع فيه أبناء منطقته للسمر أو لغير ذلك[٦].

لقد استمر تقسيم بغداد على أرباع ولكن لا يفترض أنها الأرباع الأولى للمدينة وللجانب الغربي. إذ يبدو زمن ابن حنبل (ت ٢٤١هـ / ٨٥٥م) أن هناك مدينة المنصور وتمتد من الصراة جنوبًا إلى باب التبن في الشمال الغربي، ويوضح الخطيب أن المنطقة التي تقع شمال الكرخ وتشمل المدينة المدورة والحربية وتمتد من الصراة إلى باب التبن في الحد الشمالي كانت متصلة العمارة، وأن الخندق الطاهري يفصل قطيعة أم جعفر في الشمال عن المدينة. أما محال الكرخ فيفصلها الصراة عن

---

(١) التنوخي - نشوار، ج١ ص ٢٣١. الصابي - الوزراء، ص ٢٠.

(٢) انظر اليعقوبي - البلدان، ص ٢٤١، ٢٤٢، و٢٤٨.

(٣) التوحيدي - الإمتاع، ج٢ ص ٢٦. والطبري س٣ ص ٩٣٥ - ٩٣٦.

(٤) الطبري، س٣ ص ١٦٣٤ - ١٦٣٥.

(٥) الطبري، س٣ ص ١٠٠٨ - ١٠٠٩.

(٦) التنوخي - الفرج، ج٢ ص ٢٢٤. ابن الجوزي - المنتظم، ج٥ ص ١٠٨.

المدينة[1]. فهل نفترض أننا أمام ثلاث وحدات تحدها القنوات وأن الرصافة التي يفصلها دجلة هي الوحدة الرابعة.

أما زمن المعتضد والمقتدر (ت ٣٢٠هـ / ٩٣٢م) فنفترض وجود وحدتين (ربعين) في الجهة الشرقية: الرصافة، وحريم دار الخلافة، ووحدتين في الجانب الغربي: الكرخ وشمالها!

ـ كان الاتجاه في بغداد إلى وجود حمّامات ومساجد في الوحدات السكنية إضافة إلى السويقات. ويشعر كثرة الحمامات والمساجد بالتوسع الكبير لبغداد. ولكن يتعذر قبول الأرقام في هذا المجال[2].

[الأرقام المتوافرة تقديرية، وفيها تباين:

أواخر القرن ٢هـ / ٨م ١٠٠٠٠ حمام، و٣٠٠٠٠٠ مسجد (اليعقوبي ٢٥٠).
القرن ٣هـ / ٩م ٦٠٠٠٠ حمام و٣٠٠٠٠ مسجد. زمن المقتدر ٢٧٠٠٠ حمام... الخطيب ج١ ص ١١٧ ـ ١١٨. ابن الفقيه ص ٩١. ابن الجوزي ـ مناقب، ص ٢٤].

وهناك صلة بين توسع المدينة كما يبدو وتعدد المساحات الجامعة والقضاة.

الأصل أن يكون للمدينة مسجد جامع واحد وقاضٍ واحد، فهي وحدة مدنية، ولكن واسط، وهي على جانبي النهر كان لها جامعان.

أنشأ المنصور في المدينة المدورة جامعًا[3]. وكانت الصراة حد مدينته، وأما الكرخ بتجارها وأصحاب الحرف فيها وسكانها فكانت جنوب الصراة وربما كان إنشاء جامع في محلة الشرقية ـ في الجانب الغربي ـ بعد تسع سنوات (١٥٧هـ / ٧٧٤م) لاعتبارات بعضها أمنية، ونتيجة توسع المدينة وتكاثر سكانها مما أوجب إنشاء جامع ثانٍ بعد أن كانوا يصلون الجمعة في جامع المدينة (يصلي فيه أهل الكرخ أيضًا)، فهل نحن أمام وحدة مدنية ثانية، ففي هذا الجامع منبر وفيه يجلس قاضي الشرقية[4].

---

(١) انظر الخطيب ج١ ص ٧١. ولاسنر، صالح العلي ـ خطط بغداد، ص ١٤٥.
(٢) انظر الخطيب ج١ ص ١١٧ ـ ١١٩. اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٥٠. لاسنر ـ العلي ـ خطط بغداد، ص ٢٠٤.
(٣) الخطيب ـ تاريخ، ص ٨٠ ـ ٨١. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٩٥.
(٤) اليعقوبي، ص ٢٤٥. ابن الفقيه ـ بلدان، ص ٤٦.

وفي الرصافة أقيم جامع ثالث (سنة ١٥٩هـ/ ٧٧٦م) وهذا يشير إلى وحدة مدنية جديدة.

ثم أخرج المنبر من جامع الشرقية، ربما بعد عودة المأمون من خراسان، كما تومي إشارة ابن طيفور إلى جامعين في المدينة وفي الرصافة[(١)].

ولما بويع المعتز سنة ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م خطب له في المسجد الجامع ببغداد في كل من الجانبين[(٢)].

ويشار إلى مسجدين جامعين أيام المعتضد (ت ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م).

استقر مركز الخلافة في الجانب الشرقي، وبنى المكتفي جامعًا في دار الخلافة (٢٨٩ ـ ٢٩٥هـ) بعد أن كان الناس يدخلون ساحة القصر للصلاة وقت صلاة الجمعة فقط[(٣)].

إنّ وجود جامع جنب قصور الخلافة أمر طبيعي، واستمرت المساجد الجامعة الثلاثة في القرن الرابع الهجري[(٤)].

أما المساجد الاعتيادية فهي كثيرة، وجلها تعتمد في تأسيسها وإدارتها على أهل البر وتكون وقفًا خيريًا. ويشار إلى مسجد عبدالله بن حرب في الحربية، ومسجد آل قحطبة في المخرم[(٥)].

وهناك صلة بين المسجد الجامع والقاضي، وإن لم تتطابق الأعداد في بغداد دائمًا. فهناك قاض للمدينة المدورة منذ أيام المنصور وقاض للرصافة منذ أيام المهدي[(٦)].

ويبدو أن الشرقية أعيد تعيين قاض لها في أواخر القرن الثالث الهجري. هذا مع

---

(١) في رمضان سنة ٢١٦هـ، تاريخ بغداد ص ١٤٥.

(٢) المسعودي، ص ٣٠٦٥.

(٣) الخطيب ـ تاريخ ج١ ص ١٠٩، المنتظم ج٦ ص ٣٣.

(٤) انظر الرسالة البغدادية تحقيق الشالجي ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٥) مناقب بغداد، ص ٢٠ ـ ٢٤.

(٦) انظر الجهشياري، ص ١٣٧. أخبار القضاة لوكيع، ج٣ ص ٢٥١.

وجود قاض على الجانب الشرقي في نفس الفترة[1].

وهذا يعني وجود ثلاث أو أربع وحدات قضائية أو مدنية في بغداد بنهاية القرن الثالث الهجري.

يتولى القاضي، إضافة إلى إصدار الأحكام، رعاية الأيتام والإشراف على الأوقاف. وهو الذي يختار الشهود، وكان له ديوان تحفظ فيه السجلات. وقد يكون له خليفة أو أكثر يقومون بما يكلفهم به من مهام[2].

- توسعت بغداد بسرعة لكثرة الوافدين إليها من تجّار وعلماء وطامحين وغيرهم، فهي العاصمة، وهي مركز تجاري كبير، وهي المركز العلمي الأول في العالم الإسلامي.

وكثرت العامة فيها، حتى صار لهم دور في الحياة العامة بدءً بأواخر القرن الثالث للهجرة.

ويعطي اليعقوبي إحصائية عن بغداد تبين أن الدروب والسكك في الجانب الغربي ستة آلاف وفي الجانب الشرقي أربعة آلاف ويكرر الخطيب نفس الأرقام، وهي أرقام تقديرية[3].

لقد تضررت بغداد كثيرًا أثناء حصار الأمين (١٩٧ - ١٩٨هـ) وخربت بعض الأحياء في الجهة الغربية[4]، كما تضررت بعض الأحياء في الجهة الشرقية أو خربت أثناء حصار المستعين (٢٥١ - ٢٥٢هـ)[5].

وانتقل مركز الخلافة أيام المعتصم (٢٢٣هـ / ٨٣٨م) إلى سامراء وبقي هناك حتى سنة ٢٧٨هـ / ٨٩٢م، «وانتقل الوجوه والجلة والقواد وأهل النباهة من سائر

---

(١) المنتظم، ج٦ ص ٢٤٧، ٣٩٣.

(٢) المنتظم، ج٦ ص ٤٠، ١٠١ - ١٠٢. التنوخي - نشوار، ج١ ص ٩٣، ٢٤٢ - ٢٤٣، ج٢ ص ٣٧١.

(٣) البلدان، ص ٢٥٠، ٢٥٤. الخطيب، ج١ ص ٩٨.

(٤) انظر الطبري، س٣ ص ٨٦٩، ٨٧٢، ٨٧٧.

(٥) الطبري، س٣ ص ١٥٧٦ - ١٥٧٧.

الناس مع المعتصم».

ويبدو أن الوضع تحسن بعد ذلك مما جعل اليعقوبي يقول: «ولم تخرب بغداد ولا نقصت أسواقها لأنهم لم يجدوا منها عوضًا ولأنه اتصلت العمارة والمنازل بين بغداد وسر من رأى...»[1].

ازدهرت بغداد بعد عودة الخلافة إليها، وتطورت وحداتها السكنية وتوسع بعضها ليصبح موازيًا للمدينة.

فاليعقوبي يتحدث عن ربض عبد الله بن حرب (شمال المدينة) ويقول: «وليس ببغداد ربض أوسع ولا أكبر ولا أكثر دروبًا وأسواقًا في الحال منه»[2].

كما يشير إلى الكرخ في زمنه ويسميها «السوق العظمى» ويجعل طولها فرسخين وعرضها فرسخ (الفرسخ حوالي ٦كم).

كما تكون وبخاصة في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي حي (أو مدينة) للخلفاء في أسفل الجانب الشرقي عند جنوب المخرم وباب الثلاثاء، يضم قصورًا كبيرة للخلافة لأن مركز الخلافة استقر بعد ٢٧٩هـ / ٨٩٣م في ذلك الموقع.

وتشمل دار الخلافة القصر الحسني (الذي كان في الأصل للمأمون). ولما عاد المأمون من خراسان سنة ٢٠٤هـ / ٨١٨م أضاف إليه وبنى منازل لخاصته وأصحابه، ثم صار للحسن بن سهل وزيره ثم لبوران ابنته. وعند عودة المعتمد من سامراء (سنة ٢٧٨هـ / ٨٩٢م) نزل فيه بعد إعداده. ثم أضاف المعتضد إلى الدار ووسعها وبنى قصر الفردوس. وبدأ بقصر التاج ولم يتمه فبنى الثريا على بعد ميلين شرقًا وربطه بالفردوس بممر وأنشأ فيه حير الوحش. وأحاط القصور بسور لتسمى دار الخلافة. وكان بين القصور على النهر وقصر الثريا الحلبة، وفيها يكون اللعب بالصوالجة. ثم قام المكتفي ببناء التاج على دجلة وعمل وراءه من القباب والمجالس ما تناهى في توسعته. وبنى جامعًا كبيرًا عند الفردوس سمي جامع القصر. وأضاف المقتدر إلى القصور أبنية

---

(١) البلدان، ص ٢٥٤.

(٢) ن.م. ص ٢٤٨.

جديدة، وتجاوز عدد القصور ثلاثة وعشرين قصرًا[١].

- تطورت الحياة الاجتماعية / الاقتصادية في بغداد في القرن الثالث، وصار للمال أثره في المنزلة الاجتماعية مقابل النسب.

ومع أنّ البعض ينظر للتاجر بأنه عامي، وأن التجارة ليست من شأن الرجل الشريف[٢]، فإنّ مؤلّفًا مثل الدمشقي يرى أن التجارة أفضل المعايش وأسعدها للناس وصاحبها موسع عليه وله مروءة، أما من يتصرف مع السلطان فلعل يده تقصر في بعض الأوقات عن نفقته[٣].

وقد أدرك الجاحظ (القرن ٣هـ/ ٩م) دور المال في المجتمع وقال: «ألا ترون أنّ الأموال كثيرًا ما تكون عند الكتاب وعند أصحاب الجوهر وعند أصحاب الوشي والأنماط وعند الصيارفة . . . إلخ[٤]. فوضع كبار الكتّاب والتجار في منزلة واحدة.

ومع أنه يتعذر تصنيف الفئات الاجتماعية استنادًا إلى المال، فإنه لا يمكن إغفال دوره، ولذا فإنه يمكن أن نشير - بضوء مصادرنا - إلى ثلاث فئات: العامة والطبقة الوسطى (التجار أساسًا)، والخاصة.

ويمكن أن نقرر أن الخاصة هم بيت الخلافة والأشراف (بنو العباس خاصة) والقادة والوزراء والكتّاب رؤساء الدواوين[٥] وقد يضاف إليهم القضاة[٦]. ويشير الطبري إلى إحصاء لولد العباس سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م، وأنهم بلغوا ثلاثة وثلاثين ألفًا ما بين ذكر وأنثى[٧]. ولكن لا يفترض أن يكونوا أغنياء إلاّ قلة منهم[٨]. ففي مطلع

---

(١) الخطيب، ج١ ص ٩٩ وما بعدها. ولاسنر، صالح العلي، خطط بغداد، ص ١٨٢ - ١٨٣. المنتظم، ج٥ ص ١٤٣ - ١٤٥ وج٦ ص ٣٣، ٦٠.

(٢) انظر الجهشياري، ص ١٨٦.

(٣) الإشارة إلى محاسن التجارة، ص ١٠٠.

(٤) الحيوان، ج٤ ص ٣٧٤.

(٥) اليعقوبي - تاريخ، ج٢ ص ٤٣٣ - ٤٣٥.

(٦) التنوخي - نشوار، ج١ ص ٢٥٨. الصابي - رسوم، ص ٢١.

(٧) الطبري، س٣ ص ١٠٠٠.

(٨) ابن الجوزي - المنتظم، ج٦ ص ١٤٧.

خلافة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ / ٨٩٣ ـ ٩٠٢م) كان «جاري جمهور بني هاشم من العباسيين والطالبيين، مما كان الناصر (أي الموفق) قرره لهم. . . وأوجبه لكل من أولادهم ذكورهم وإناثهم حسابًا لكل واحد في كل شهر دينار» ولكن المعتضد اقتصر على ربع دينار لكل منهم. «وكانت عدتهم بالحضرة أربعة آلاف نفس»[(١)]. بينما كان جاري أولاد المتوكل على الله وأولادهم رجالاً ونساءً أفضل بكثير (١٠٠ دينار في الشهر).

وقد تحدث ابن الفقيه عن المنازل في بغداد (ضمن إحصاءاته التقديرية) فافترض أن «لكل عشرة منازل من الطبقات الصغيرات منزلاً واحدًا من الطبقات العليا، فيكون عدد المنازل من الملوك والرؤساء وسائر المتقدمين من الأغنياء العُشر من جماعة منازل الناس[(٢)]. فهو يضع الملوك والرؤساء والأغنياء في فئة واحدة.

وينتظر أن تتباين محلات بغداد حسب منزلة أصحابها (اجتماعيًا وماديًا) فينوه ببعض المحلات في بغداد[(٣)]، وبخاصة بالدور المبنية على شط دجلة في الجانبين وهي «قصور منتظمة ذوات دواليب وبساتين ورواشن متقابلة»، وكان لها «أبواب إلى شوارعها وعلى كل باب مراكب مسرجة مهيئة لركوب الظهر، كما بين أيدي رواشنها خيطية أو زبرب لركوب الشط[(٤)]. وفي أحد هذه القصور كان يقيم التاجر ابن الجصاص.

ومصادرنا تحفل بالمعلومات عن الخاصة (بدءً برجال الحكم): ملابسهم وقصورهم وترفهم وأعراسهم وموائدهم وأطعمتهم، ولا محل لذلك هنا[(٥)].

تكونت فئة من التجار لها صلات تجارية واسعة مع الهند وأواسط آسيا شرقًا وشرق إفريقية وحوض البحر الأبيض المتوسط جنوبًا وغربًا وربما أوروبا الشرقية

---

(١) الصابي ـ الوزراء، ص ٢٥.

(٢) البلدان، ص ١٠١.

(٣) انظر الشالجي ـ الحكاية البغدادية، ص ٩٩ ـ ١٠٢.

(٤) جورج مقدسي ـ خطط بغداد في القرن الخامس، ص ٢٢.

(٥) انظر مثلاً الحكاية البغدادية، ص ٣٣ ـ ٣٤، ١٣٩ ـ ١٤٧، ١٧٤ ـ ١٧٨. الصابي ـ الوزراء، ص ١٥٣، ١٦٧، ١٩٩.

وبعضهم يمتلك الأموال الطائلة. وتكوّن اختصاص بين التجار من المجهز (الذي يستعين بالوكلاء لاستيراد البضائع) والركّاض (الكثير الأسفار والذي يتعامل مع بلدان مختلفة) والخزّان (الذي يركز على بضاعة بما يشبه الاحتكار، وهذا إضافة إلى السماسرة. وكان التجار يستعملون السفاتج للدفع في البلاد الأخرى، وكانت السفاتج تقبل خارج بلاد الإسلام، كما استعملوا الصكوك للدفع. وكان لمعاملات الائتمان دور كبير في التجارة.

وكون التجار أنواعًا من الشركات مثل شركة الضمان (شركة مساهمة) وشركة المفاوضة (وفيها رؤوس الأموال مستقلة) وشركة الوجوه[١].

ومع نظرة التعالي لوزير أو خليفة تجاه التجار[٢]، فإنّ بعض التجار تولى الوزارة مثل محمد بن عبد الملك الزيات (بين المعتصم والمتوكل)، وحامد بن العباس وزير المقتدر ٣٠٦هـ/ ٩١٨م[٣].

ويقدر الجاحظ دور التجار إذ «يرغب إليهم أهل الحاجات وينزع إليهم ملتمسوا البياعات»[٤]. وكانت الدولة أو رجالها تلجأ إليهم عند الحاجة، فحين احتاج طاهر بن الحسين أثناء حصار بغداد سنة ١٩٨هـ إلى مال لأرزاق الجند قدم له تاجر ٢٠٠٠٠ دينار[٥]. وفي سنة ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م اتجه الوزير صاعد بن مخلد إلى التجار ليقترض ما يلزم لتجهيز الحملة ضد الصفارين[٦].

ووجه عبيد الله بن سليمان وزير المعتضد ابنه ونائبه أن يقترض من التجار عند الحاجة.

---

(١) انظر الدمشقي ـ الإشارة، ص ٩٠، ١٠٠ وما بعدها. الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي، ص ١٢٢ وما بعدها و١٦٨ وما بعدها.

(٢) انظر التنوخي ـ نشوار، ص ٧٨ ـ ٧٩. والجهشياري ـ وزراء، ص ١٨٦.

(٣) مسكويه، ج١ ص ٥٨.

(٤) الرسائل الأدبية، ص ٥٦ ـ ٨٠.

(٥) الطبري، س٣ ص ٩٣٦.

(٦) الشابشتي ـ الديارات، ص ٧٥. الصابي ـ الوزراء، ص ٣٣. مسكويه، ج١ ص ٦٦.

ولجأ الوزير علي بن عيسى (٣٠٠ ـ ٣٠٤هـ / ٩١٢ ـ ٩١٦م) إلى اثنين من الجهابذة لإقامة مصرف رسمي بهما لتسليف الدولة أول كل شهر ١٥٠,٠٠٠درهم لدفع رواتب مستعجلة مقابل جهبذة الأهواز[١].

ولنا في سيرة التاجر ابن الجصاص خير مثل للفئة العليا من التجار، في طريقة الكسب وفي تكوين الثروة، فلما صودر سنة ٢٩٦هـ / ٩٠٨م اختلف في تقدير مبلغ المصادرة الذي تجاوز ستة ملايين دينار. وتأسف الخليفة الراضي (٣٢٢ ـ ٣٢٩هـ / ٩٣٤ ـ ٩٤٠م) وقال: «فما أجد في زماني من الكتاب والتجار، من يجمل بمثلهم الملك ويلجأ إليهم مثل ابن الجصاص في التجار»[٢].

وظهرت مؤسسات تقوم بدور البنوك الآن، ومنها بيوت الجهابذة، إضافة إلى الصيارفة. كان للصيارفة دور في تسليف التجار وغيرهم وفي قبول الودائع وفي معاملات الائتمان. أمّا الجهابذة فقد خدموا التجار في معاملاتهم كافة، ودعموا مالية الدولة عند حاجتها. وكان الوزراء وكبار رجال الدولة يجرون معاملاتهم المالية عن طريق الجهابذة عادة[٣].

وكان الصرافون والجهابذة عادة من غير المسلمين، لتحريم الربا.

وهناك دروب خاصة لكبار التجار، مثل درب الزعفران في الكرخ لأهل البز والعطر، ودرب عون للصيارفة، ودرب سليمان في الرصافة الذي يسكنه كبار التجار والقضاة[٤].

أمّا سائر الباعة في الأسواق والباعة المتجولون فكانوا في عداد العامة.

ولم تكن مصلحة التجار تلتقي مع مصلحة العامة، فأثناء حصار بغداد ١٩٧هـ اتصل تجار الكرخ بطاهر بن الحسين ليتبرؤوا من أعمال العيارين والشطار وليؤكدوا طاعتهم، وفي ٢٥١هـ أعلن أهل السوق لأحد قادة الحصار أنهم أكرهوا على الخروج

---

(١) الصابي ـ الوزراء، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) الصولي ـ أخبار الراضي والمتقي لله، ص ١٦.

(٣) انظر مثلاً: التنوخي ـ نشوار، ج١ ص ٤١، ٧٣، ٢٢٣.

(٤) ابن الجوزي ـ مناقب ٢٨.

وأنهم موالون[1].

وبرز دور العامة في القرن الثالث، ويشار إليهم ـ احتقارًا ـ بالسوقة وسفلة الناس والغوغاء والدهماء والجهال والأوباش والرعاع. ومنهم جماعات على هامش المجتمع «ليس لهم دور ولا عقار وإنما هم بين طرار وسواط ونطاف، وأهل السجون، وإنما مأواهم الحمامات والمساجد. والتجار منهم إنما هم باعة الطرق يتجرون في محقرات البيوع»[2].

والعامة في بغداد من أجناس مختلفة بما فيهم العرب والفرس والزنج والترك والنبط.

وهم موضع تندر وسخرية وبخاصة منذ ظهر نشاطهم في الوقوف في وجه السلطة في أواخر القرن الثاني للهجرة، فيتندر بجهلهم وبخاصة في الأنساب والمقالات. وهم أتباع كل ناعق، «من غير تمييز بين الفضل والنقصان ولا معرفة للحق من الباطل»[3]. وجاء في كتاب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم (الوالي) ببغداد أول المحنة إشارة إلى «الجمهور الأعظم من السواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا رؤية»[4]. ويغلب بين العامة، أصحاب الصنايع والحرف وباعة الطرق، وهم في المعاش في أدون طبقات الناس[5].

ويبدو أن التطور الاجتماعي الاقتصادي أدى إلى بعض التحسن في النظرة إليهم حتى صارت النسبة إلى المهنة مألوفة ومقبولة في القرن الثالث الهجري (الجصاص، الزيات، المبرد. . . إلخ).

ولعل إخوان الصفا في طليعة من أدرك أهمية الصنائع للمجتمع وما تتطلبه من

---

(١) الطبري، س٣ ص ٨٩٩ ـ ٩٠٠. الطبري، س٣ ص ١٦٨١.

(٢) الجهشياري، ص ١٧٩. المخصص لابن سيدة ج٣ ص ١٢٧ ـ ١٢٨. والطبري، س٣ ص ٨٩٩ ـ ٩٠٠، ٨٧٢.

(٣) المسعودي ـ مروج، ص ١٨٤٣ ـ ١٨٤٤، ١٨٤٦ ـ ١٨٤٧.

(٤) طيفور، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٥) الدمشقي ـ محاسن التجارة، ص ٩٤.

مهارات وأثنوا على شرف الصنايع ووضعوا تقسيمًا وتفاضلاً بينها[(١)].

وظهرت لدى أهل الصنايع والحرف تنظيمات تعبر عن تماسكهم تتمثل في الأصناف. وصارت الحرفة رابطة أساسية بين أصحابها، وللصنف شيخ أو رئيس تعترف به السلطة وقد تختاره أحيانًا. وكانت بدايات ذلك في القرن الثالث الهجري.

ويتعاون أهل الصنف لضمان سوية جيدة للمهنة ولإقرار أسعار الصناعة ولحماية أصحابها من التعدي الخارجي.

وكانت الحرفة مفتوحة لأصحاب الديانات المختلفة، وصار لها عرف تتبعه، وكان هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحتسب[(٢)].

أدت التطورات الاقتصادية في بغداد إلى توسع الفجوة بين العامة وبين الفئات الأخرى. وحصل ارتفاع متزايد في الأسعار خلال القرن الثالث الهجري دون أن يرافق ذلك ارتفاع مقابل في الأجور[(٣)].

وترد إشارات إلى ارتفاع الأسعار، لأسباب عدة مثل محاولات الاحتكار، أو بسبب الفتن أو الحصار، هذا إلى الكوارث الطبيعية مثل الفيضان والجراد. وكان يصحب ذلك هياج العامة وتمردها.

ارتفعت الأسعار زمن الرشيد (ت ١٩٣هـ/ ٨٠٤م)، فاشتد الكرب على الناس، وشكى شاعر إلى الرشيد ضيق العيش على العامة فالأسعار عالية والمكاسب نزرة والأوضاع صعبة[(٤)].

وفي سنة ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م غلا السعر ببغداد والبصرة حتى بلغ القفيز (٤٥كغم) ٤٠ درهمًا[(٥)] وتأذى الناس. وكان ينتظر أن ترتفع الأسعار خلال حصار بغداد (١٩٧ -

---

(١) الرسائل ج١ ص ٢١٠، ٢٢٧.

(٢) انظر الدوري - نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، بغداد ١٩٥٩.

(٣) انظر: Ashtor - Histoire des prix et des Salaires pp. 3 et Seq.

(٤) الأبشيهي - المستطرف، ص ٨١.

(٥) الطبري، س٣ ص ١٠٦٦. طيفور، ص ٧٥. المنتظم، ط بيروت، ج١٠ ص ١٦٢. ابن الأثير، ج٦ ص ٣٨٤.

١٩٨هـ) وأن تحتكر بعض السلع، وارتفعت الأسعار في الحصار الثاني سنة ٢٥١هـ / ٨٦٥م وأضرت بالعامة[١]، ويشير ابن تغري بردي إلى غلاء في بغداد سنة ٢٤٩ حتى بيع كر الحنطة (الكر = ٦٠٩كغم) بـ ١٢٠ دينارًا[٢] وفي ٢٦٠هـ حصل غلاء عام، وارتفع السعر ببغداد ودام ذلك شهورًا[٣].

وفي ٢٧٢هـ غلا السعر ببغداد، لأن أهل سامراء منعوا من انحدار السفن بالطعام، كما أن الطائي (ضامن) منع أرباب الضياع من الدياس ليغلوا الأسعار وهاجت العامة إثر ذلك[٤].

وغلا السعر سنة ٣٠٨هـ / ٩٢٠م نتيجة محاولات الوزير حامد بن العباس الاحتكارية للطعام، فثار العامة واصطدموا بالسلطة وهدموا ونهبوا وأحرقوا الجسور فتدخل الخليفة، وأمر بفتح مخازن الحبوب التابعة للقصر وللأمراء والوجهاء، وبيع كر الحنطة بسعر معتدل فهدأت الأحوال[٥].

إن تضخم أعداد العامة ببغداد، وسوء وضعهم المعاشي وتكرار ارتفاع الأسعار أدت إلى تحركهم وإلى ظهور تكتلات بينهم، وتمثل ذلك في حركة العيارين والشطار الذين ظهروا في الحياة العامة بأعداد كبيرة أثناء حصار بغداد الأول من قبل جيوش المأمون (١٩٧ ـ ١٩٨هـ / ٨١٣ ـ ٨١٤م)، وأثناء الحصار الثاني (٢٥١ ـ ٢٥٢هـ / ٨٦٥ ـ ٨٦٦م) زمن المستعين، وبرزوا على هيئة ميليشيات شعبية، ووقفوا في الحالتين إلى جانب الخليفة المحاصر في مدينتهم[٦].

اتخذ تحرك العامة صفة التمرد والخروج على السلطة وأصحاب المال وبخاصة التجار، ولكن تنظيمهم الداخلي ومراسيمهم كانت في الأساس حرفية ولهم مبادئ

---

(١) الطبري، س٣ ص ١٦٢٩. ابن كثير، ج١٩ ص ٢٠. المنتظم، بيروت، ج١٠ ص ٣٨.
(٢) ابن تغري بردي، ج٣ ص ٢٧٥.
(٣) الطبري، س٣ ص ١٨٨٥.
(٤) الطبري، س٣ ص ٢٢١٠. وابن الأثير، ج٧ ص ٤٢٠.
(٥) مسكويه، ج١ ص ٧٧. ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٦ ص ١٥٦.
(٦) انظر المسعودي، رقم ٢٦٥٦ ـ ٢٦٣٨، الطبري، س٣ ص ٨٧٢ ـ ٨٧٧، ٨٨١ ـ ٨٨٣، ٨٨٥، ١٥٨٩ ـ ١٥٩٠، ١٦٣٢ ـ ١٦٣٥.

أخلاقية كالمروءة والرفق بالضعفاء والفقراء، وهي تتصل بالفتوة والتصوف[١]. واستمرت حركات العامة بعد القرن الثالث الهجري.

وكان المعتضد شديد الانتباه للعامة، يخشى شغبهم وإثارتهم للفتن، ونودي زمنه بالنهي عن الاجتماع في الجامع أو الطرقات على قاص أو غيره، وأنه برئت الذمة ممن اجتمع من الناس على مناظرة أو جدل[٢].

كانت الأسواق تحت إشراف المحتسب[٣]. وهو يشرف بصورة خاصة على المكاييل والموازين للتأكد من دقتها وسلامتها، ولمنع الغش في الصناعة والتدليس في البيع. وعليه أن يشرف على النظافة في المدينة وعلى مراعاة الشروط الصحية في الحمامات، وأن يمنع التجاوز على الطرق في بناء الدور والحوانيت. ويلاحظ بصورة خاصة سلامة تعامل بعض أصحاب المهن كالأطباء والمعلمين. وعليه أن ينتبه لوضع العامة وخصوصًا بعد أن ظهر دورها في القرن الثالث. وكان المعتضد مثلاً يخشى من «شغب العامة في أمور الدين والسياسة» ومن إثارتهم الفتن وإفساد النظام[٤].

ولما وصلت المعتضد شكوى من بائع يطفف في الميزان استدعى المحتسب «ورسم له اعتبار الصنج والموازين على التسوية، والطوافين ومراعاتهم حتى لا يبخسوا»[٥].

ويدعى محتسب بغداد محتسب الحضرة وله منزلة خاصة. وله أعوان ويساعده عرفاء، عريف من كل صنف خبير بشؤونه[٦].

وهناك عمال يعينون لأسواق خاصة مثل العامل على سوق الغنم، والعامل على

---

(١) انظر الدوري ـ نشوء الأصناف والحرف، ورد أعلاه.
(٢) المنتظم ٥ / ١٣١ ـ ١٣٣، ٥ / ١٧١.
(٣) انظر يحيى بن محمد ـ أحكام السوق، وكتاب الاحتساب للإمام الزيدي، ورسائل الصابي ص ١٦٥.
(٤) انظر المنتظم ٥ / ١٣٠ ـ ١٣٣.
(٥) ن.م. ٥ / ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٦) وكيع ـ أخبار القضاة ١ / ٣٤٧.

سوق الرقيق في بغداد، وهم دون المحتسب[١].

ومنذ تأسيس بغداد كان هناك صاحب الشرطة، وهو مسؤول عن حفظ الأمن ومواجهة أية فعاليات تخل به وعن قمع أعمال العنف، وعن كشف الأفراد والجماعات المشبوهة[٢]. وله مساعدون في الأرباع، وقد يكون لصاحب الشرطة خليفة أو خليفتان لجانبي بغداد. وقد يعين صاحب شرطة لكل جانب.

وكانت الشرطة، جُلّ القرن الثالث الهجري، بيد آل طاهر وكان لهم دور كبير في أمورها في فترة وجود الخلافة في سامراء.

وكانت تحت يد مؤنس الخازن صاحب شرطة بغداد ٢٩٩هـ/ ٩١١م تسعة آلاف فارس وراجل «وكان يركب إذا اشتدت الفتنة وزاد النهب فيسكن الناس»[٣].

ولصاحب الشرطة صلاحية فرض بعض العقوبات. ويتبعه شرطة سرية مهمتها متابعة أحوال الناس، وبث إشاعات لتخويف العامة وإقرار الأمن، ويقوم بتسيير دوريات ليلية لمراقبة الأوضاع وحفظ الأمن[٤].

وهناك صاحب معونة، واحد أو أكثر، في بغداد، على صلة بالشرطة، وله خلفية فقهية يساعد في تنفيذ أحكام القضاة، وإقامة الأحكام، وأخذ الغرامات وبعض الرسوم[٥].

هذا إضافة إلى صاحب البريد ومهمته نقل الأخبار وإرسال تقارير عما يدور في بغداد، وله أعوان ووكلاء[٦].

ـ وهناك خدمات اجتماعية أقامها الخلفاء وبعض الوزراء لفائدة الناس وبخاصة

---

(١) التنوخي ـ نشوار ٢ / ٣٧. الصابي ـ رسوم دار الخلافة ١٦٤، ٢٠٣.
(٢) مسكويه ١ / ٢٠، المنتظم ٦ / ١٥٣، ٢٧٦. نشوار ٣ / ١٠٢.
(٣) مسكويه، ج١ ص ٢٠.
(٤) المنتظم ج٧ ص ٢٨. التنوخي ـ نشوار، ج١ ص ٢٩.
(٥) رسائل الصابي، ص ١٩٨ ـ ١٩٩. والصابي ـ وزراء، ص ١٨.
(٦) انظر الدوري ـ المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية، مجلة الأبحاث، ٢٧ / ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩م، بيروت، ص ١٦ ـ ١٨.

الفقراء. فهناك «ديوان البر» لإدارة الصدقات والأوقاف الخيرية[١]، وهي لأغراض عدة منها مساعدة الفقراء. ويذكر أن المعتضد خصص صدقة ١٥ دينارًا يوميًا للمحتاجين من الحرم في قصر الرصافة[٢].

ومن المؤسسات الخيرية المستشفيات، لمعالجة المرضى عامة. وترد أول إشارة هنا إلى أمر الرشيد سنة ١٧١هـ / ٧٨٧م لجبريل بن بختيشوع بإنشاء بيمارستان ببغداد ورعايته، ولعله استمر إلى القرن الثالث[٣].

وأنشىء البيمارستان الصاعدي وخصص له المعتضد (عام ٢٧٩هـ / ٨٩٣م) أربعمئة وخمسين دينارًا في الشهر[٤].

ويذكر في نفس الفترة بيمارستان بدر المعتضدي في المخرم وينفق عليه من وقف لأم المتوكل[٥].

وفي سنة ٣٠١هـ / ٩١٣م خصص الوزير علي بن عيسى رواتب للمؤذنين ولأئمة المساجد وللفقراء الذين يلجأون إليها، وأمر بتخصيص ما يكفي من الأدوية والأشربة وغيرها مما يحتاجه المرضى في المستشفيات في بغداد[٦].

كما طلب من سنان بن ثابت (رئيس الأطباء) أن يلتفت إلى المسجونين ويرسل الأطباء يوميًا إلى السجون ومعهم الأدوية والأشربة لعلاج المرضى[٧].

وفي سنة ٣٠٢هـ / ٩١٤م اتخذ علي بن عيسى المارستان في الحربية وأنفق عليه من ماله[٨].

وفي سنة ٣٠٦هـ / ٩١٨م أمر المقتدر بإنشاء مستشفى فأقيم في باب الشام

---

(١) مسكويه، ج١ ص ١٥١.

(٢) الصابي ـ وزراء، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) القفطي ـ تاريخ، ص ٣٨٣. ابن أبي أصيبعة، ج١ ص ١٧٤.

(٤) الصابي ـ وزراء، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٥) ابن أبي أصيبعة، ج١ ص ٢٢١.

(٦) ابن الأثير، ج٨ ص ٥١.

(٧) القفطي ـ أخبار، ص ١٩٣.

(٨) المنتظم، ج٦ ص ١٢٨.

وخصص له النفقات اللازمة من ماله الخاص[1].

وفي المحرم من نفس السنة افتتح سنان بن ثابت بيمارستان السيدة (أم المقتدر) بسوق يحيى على نهر دجلة وبلغت مخصصاته ٦٠٠ دينار شهريًا[2].

وأقام ابن الفرات بيمارستانًا، بإشراف سنان بن ثابت بن قرة سنة ٣١٢هـ / ٩٢٤م. وخصص له من ماله مئتي دينار في كل شهر.

وهكذا يلاحظ نشاط خاص في إنشاء المستشفيات في بغداد أيام المعتضد وأيام المقتدر.

ولما سمع المقتدر بموت أحد العامة، نتيجة خطأ طبيب، أمر المحتسب بإيقاف سائر المتطببين عن التصرف، وبامتحانهم من قبل سنان بن ثابت للتأكد من أهليتهم. وبلغ عددهم آنئذ أكثر من ٨٦٠[3].

ولابد من إشارة إلى دور الوقف في خدمة المجتمع، وهو لا يكون إلّا من الأموال الخاصة، وفي وجوه البر سواء أكان خيريًا أو ذريًا. وكان مرجعه زمن المقتدر القاضي[4].

وأوقفت أراضي كثيرة للأراضي المقدسة، وللمجاهدين، وللفقراء والمحتاجين أو اليتامى، وللذرية، وللمساجد[5].

أوقف المقتدر ضياعًا حول بغداد، واردها السنوي ١٣٠٠٠ دينار وضياعًا من السواد واردها ٨٠٠٠٠ دينار[6]. وأوقفت أم المقتدر أراضٍ واسعة[7].

ويشار إلى أكثر من بركة ماء أوقفت في بغداد لفائدة الناس، إضافة إلى السقايات والمزملات التي وفرت في معظم الأسواق والمساجد. كل ذلك لأهمية الماء وتيسيره

---

(١) القفطي ـ أخبار، ص ١٩٤ ـ ١٩٥. وابن الأثير، ج٨ ص ٨٥.
(٢) ابن أبي أصيبعة، ج١ ص ١٤٤. القفطي ـ أخبار، ص ١٩٥.
(٣) ابن أبي أصيبعة، ج١ ص ٢٢٢.
(٤) انظر التنوخي ـ نشوار، ج١ ص ١١٩ ـ ١٢٠.
(٥) ابن الأثير، ج٨ ص ١٨٢. هلال الراي، ص ١٠ ـ ١٢. طيفور، ص ٥٧.
(٦) الصابي، ص ٢٨٦.
(٧) مسكويه، ج١ ص ٢٤٥.

لعامة الناس وللفقراء، وقد يجد البعض في الوقف ضمانًا للذرية. ومتى تم وقف الأرض لم يعد بالإمكان بيعها أم مصادرتها[١].

ـ كانت أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري فترة ازدهار بغداد وتوسعها.

لقد تضررت بغداد في الجانب الغربي منها أثناء حصار طاهر بن الحسين لها، وخربت بعض الأحياء في جهة باب خراسان وباب الشام والكرخ، ولكن الأحياء الشرقية لم تتضرر وكان جلها مواليًا للمأمون. ومع ذلك فاليعقوبي يرى الضرر بسيطًا.

وفي الحصار الثاني (٢٥١ ـ ٢٥٢هـ / ٨٦٥ ـ ٨٦٦م)، أمر المستعين بتحصين بغداد، ففي الجانب الشرقي مد السور من دجلة عند باب الشماسية إلى سوق الثلاثاء حتى أُورد دجلة (مع بقاء سور الرصافة الأول) وخربت دور وأسواق وبساتين خارج السور الشرقي آنئذٍ كإجراء دفاعي.

وفي الجانب الغربي أدير سور من دجلة من باب قطيعة أم جعفر حول الأحياء السكنية إلى الصراة[٢].

وفي فترة سامراء (٢٢٣ ـ ٢٧٨هـ / ٨٧٨ ـ ٨٩٢م) فقدت بغداد العناية المباشرة للخلفاء. ولكنها بقيت المركز الأكبر للتجارة وللثقافة.

ويذكر طيفور أن أبعاد بغداد قيست للموفق عند دخوله إليها (لعله قبل سنة ٢٧٨) فوجد أن طول الجانب الشرقي يبلغ ٢٥٠ حبلاً وعرضه ١٠٥ حبال (الحبل = ٤٠ م) ومساحته ٢٦،٢٥٠ جريبًا (الجريب = ١٥٩٢ متر مربع، ويساوي الحبل المربع)، ووجد طول الجانب الغربي ٢٥٠ حبلاً وعرضه ٧٠ حبلاً فتكون المساحة ١٧،٥٠٠ جريب، وتكون المساحة الكلية ٤٧،٧٥٠ جريبًا فتكون مساحة بغداد ٧٠٠٠ هكتار (٤٠٠٠ منها للجانب الغربي)[٣].

ويورد الخطيب رواية أخرى عن طيفور لا تشير إلى الموفق، وتجعل مساحة

---

(١) انظر هلال الرأي ـ الوقف، ص ٣٨ وما بعدها، طيفور، ص ٥٣.

(٢) الطبري، س٣ ص ١٥٥٠ ـ ١٥٥١.

(٣) انظر لاسنر، صالح العلي ـ خطط بغداد، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٣.

الجانب الشرقي ٢٦،٧٥٠ جريبًا والغربي ٢٧،٠٠٠ جريب. ولعل هذه ترجع إلى فترة المعتضد. وقد قدر الاصطخري طول بغداد بخمسة أميال أي في حدود عشرة كيلومترات[١].

ازداد نشاط بغداد وتوسعها بعد عودة الخلافة إليها وشهدت تألقها أيام المعتضد والمقتدر.

وكانت بغداد حاضرة للثقافة العربية الإسلامية، فكانت بعد إنشاء بيت الحكمة، مركز الترجمة فيه وخارجه، كما شهدت تجارب علمية تتصل بقياسات خطوط الطول والعرض. وكانت جوامعها، وبخاصة جامع المنصور أماكن نشطة للدراسات العربية والإسلامية. كما أنها كانت ملتقى العلماء والأدباء والمؤرخين والفقهاء، ويكفي النظر إلى تاريخ بغداد للخطيب لنرى ضخامة أعدادهم. وتشير كثرة دكاكين الوراقين، التي كانت أحيانًا ملتقيات أدبية، إلى الازدهار الثقافي. إن اسم بغداد يقترن بفترة تكوين الثقافة العربية الإسلامية ونضجها.

ويشيد الخطيب ببغداد «وبكثرة العلماء والمتعلمين والفقهاء والمتفقهين ورؤساء المتكلمين وسادة الحسّاب والنحويين ومجيدي الشعراء ورواة الأخبار والأنساب وفنون الآداب»[٢].

* * *

(١) انظر مناقشة لاسنر للأبعاد في خطط بغداد في العهود العباسية الأولى، ص ٢٠٢ و٢٠٦. وانظر .Art, Baghdad. E.I 2

(٢) تاريخ بغداد، ج١ ص ٥٠ ـ ٥١.

ثبت المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥
ضوء جديد على الدعوة العباسية	١١
الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين	٣٠
الفكرة المهديّة بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول	٦٧
اليهود في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ	٨٥
القدس في الفترة الإسلامية الأولى	١٣٧
فكرة القدس في الإسلام	١٦٨
مدخل لتاريخ الأمة العربية	٢٠٠
التكوين التاريخي للأمة العربية	٢٩٠
الدعوة العباسية	٣٢٤
بغداد في القرن الثالث الهجري	٣٤٧
ثبت المحتويات	٣٧٥

* * *

دار الغرب الإسلامي
بيروت - لبنان

لصاحبها: الحبيب اللمسي
شارع الصوراتي (المعماري) – الحمراء ، بناية الأسود
تلفون : Tel: 009611-350331 / خلوي : Cellulair: 009613-638535
فاكس : Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P. 113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم : 479 / 1000 / 6 / 2007

التنضيد : دار الحسن ـ عمّان

الطباعة : دار صادر ـ بيروت ـ لبنان

A. A. Duri

PAPERS ON
ARAB HISTORY & CULTURE

Volume III

PAPERS ON ARAB HISTORY

DAR AL-GHARB AL-ISLAMI